UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

# O Eremita do Novo Mundo

## A trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)

Alexandre de Oliveira Karsburg

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Jacqueline Hermann

2012

# O Eremita do Novo Mundo

## A trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)

Alexandre de Oliveira Karsburg

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em História Social.

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Jacqueline Hermann

Rio de Janeiro
Abril de 2012

# O Eremita do Novo Mundo

## A trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)

Alexandre de Oliveira Karsburg

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Jacqueline Hermann

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em História Social.

BANCA EXAMINADORA

________________________________________
Prof.ª Dr.ª Jacqueline Hermann (Orientadora)
Departamento de História/Universidade Federal do Rio de Janeiro

________________________________________
Prof.ª Dr.ª Martha Abreu
Departamento de História/Universidade Federal Fluminense

________________________________________
Prof. Dr. Francisco José Silva Gomes
Departamento de História/Universidade Federal do Rio de Janeiro

________________________________________
Prof. Dr. Paulo Pinheiro Machado
Departamento de História/Universidade Federal de Santa Catarina

________________________________________
Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira
Departamento de História/Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro
Abril de 2012

## AGRADECIMENTOS

A CAPES, que possibilitou a realização desta pesquisa com bolsa integral.

Ao professor Antônio Carlos Jucá, coordenador do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e às secretárias Rita e Sandra, sempre solícitos em resolver os problemas e as dúvidas dos doutorandos.

Ao amigo David Thomas, residente em Las Cruces, Novo México, pela gentileza de me auxiliar com cópias de livros e artigos de jornais aos quais fazem referência ao eremita que palmilhou o meio-oeste dos Estados Unidos entre 1863 e 1869.

Ao professor Francisco José da Silva Gomes, por todas as indicações de leitura, pelas conversas em e fora da sala de aula, pela disponibilidade para responder meus questionamentos e solucionar dilemas. Pessoa "do bem", com raras qualidades.

A Dom Mauro Vitor Fragoso, Monge do mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, com quem estabeleci amizade que perdurará, assim acredito, por vários anos. De nossos diálogos informais pelos corredores do mosteiro aprendi muito sobre a vida monástica.

À professora e orientadora Jacqueline Hermann, pela leitura atenta, crítica e eloquente. Exemplo de profissional, suas muitas e proveitosas provocações contribuíram qualitativamente para a tese. Foi dela a proposta, no início do doutorado, para que eu centrasse a pesquisa no primeiro dos *monges* que se fizeram *santos* no sul do Brasil. Feliz sugestão...

À Maíra, esposa, companheira, amiga. Sempre juntos enfrentando as dificuldades, fomos criando o próprio caminho, escrevendo nossa história. Feliz de quem pode contar com alguém ao lado para compartilhar os momentos especiais da vida. A ela dedico este trabalho.

# O Eremita do Novo Mundo

## A trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)

Alexandre de Oliveira Karsburg

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Jacqueline Hermann

## RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo reconstruir a trajetória do italiano *Giovanni Maria de Agostini* no Brasil e em outros países da América, de meados do século XIX, para compreender o seu campo de atuação e a relação que estabeleceu com o seu tempo. Nascido em 1801 na região do Piemonte, noroeste da Península itálica, *Giovanni Maria* recebeu educação formal, talvez em Seminário ou em Universidade, aprendendo, além de teologia, idiomas como latim e francês. Se aspirou à vida sacerdotal, não recebeu ordenação. Deixou a Itália em 1827 para iniciar uma vida errante na França e, depois, na Espanha, onde tentou se tornar monge cenobita. Ao não se adequar ao estilo de vida contemplativo, tomou votos simples de castidade e pobreza, fazendo-se eremita. Em 1838 cruzou o Atlântico e iniciou a sua "odisseia" pelo Novo Mundo. Atuou como missionário religioso pelos sertões brasileiros entre 1844 e 1852, inspirando muitos com sua conduta de penitente. Ganhou repercussão por conta da crença popular que lhe atribuiu o dom de tornar "milagrosa" uma fonte de água, passando esta a ter poderes curativos. Deixou o Brasil e continuou sua peregrinação por outros países do continente, vivendo entre cavernas, grutas e montanhas. Chegou aos Estados Unidos em 1863, mantendo seus ofícios de eremita, missionário e curandeiro. Morreu violentamente em circunstâncias não esclarecidas, deixando como legado inúmeras devoções, histórias e lendas espalhadas em vários países da América, principalmente no sul do Brasil e no sudoeste dos Estados Unidos.

Rio de Janeiro
Abril de 2012

# The Hermit of the New World

## The trajectory of an Italian pilgrim in American countries in the nineteenth-century (1838-1869)


Alexandre de Oliveira Karsburg

Orientadora: Prof.[a] Dr.[a] Jacqueline Hermann


## ABSTRACT


This research aims to reconstruct the history of the Italian Giovanni Maria Agostini – in Brazil and other American countries in the mid-nineteenth century – to understand his involvement with the context. Born in 1801 in Piedmont, northwest of the peninsula, Giovanni Maria received a formal education, perhaps in a seminary or university, learning theology and languages like Latin and French. If he aspired to the priestly life, he did not receive ordination. He left Italy in 1827 wandering through France and then Spain, where he tried to become a Cenobite monk. But not being suited to the constraining demands of formal contemplative life, he took the simple vows of chastity and poverty, becoming a hermit. In 1838 he crossed the Atlantic and started his "Odyssey" to the New World. He served as a religious missionary in the Brazilian backlands between 1844 and 1852, inspiring many through his conduct as a penitent. The popular belief that he could imbue water with miraculous powers of healing led to serious difficulties with authorities. He left Brazil and continued his pilgrimage in other countries on the continent, living in caves and mountains. He went to the United States in 1863, where he continued his life as a hermit, missionary and healer. He died violently in unexplained circumstances, leaving a legacy of active devotees, numerous stories and legends in Latin American, primarily in southern Brazil and in the southwestern United States.


Rio de Janeiro
Abril de 2012

# Ficha Catalográfica

Karsburg, Alexandre de Oliveira.

O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)/ Alexandre de Oliveira Karsburg. – Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2012.

xi, 480f.: il.; 31 cm.

Orientadora: Jacqueline Hermann

Tese (doutorado) – UFRJ/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/ Programa de Pós-Graduação em História Social, 2012.

Bibliografia: f. 463-480.

1. Eremitismo. 2. Trajetória. 3. América. 4. Século XIX. I. Hermann, Jacqueline. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

# SUMÁRIO

## ABREVIATURAS

**ACMRJ**: Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

**ACSHJC**: Arquivo de Comunicação Social Hipólito José da Costa, Porto Alegre

**AHI**: Arquivo Histórico do Itamaraty, Rio de Janeiro

**AHMSM**: Arquivo Histórico Municipal de Santa Maria

**AHRS**: Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre

**AN**: Arquivo Nacional, Rio de Janeiro

**APERS:** Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre

**APSC**: Arquivo Público do Estado de Santa Catarina, Florianópolis

**BBM**: Biblioteca Borges de Medeiros, Porto Alegre

**BN**: Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro

**BRG**: Biblioteca Rio-Grandense, Rio Grande

**IHGB**: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro

**IHGRS**: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre

**RIHGB**: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

**RPP:** Relatório de Presidente de Província

**RMI:** Relatório do Ministério do Império

**RMJ:** Relatório do Ministério da Justiça e Negócios Eclesiásticos

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

# INTRODUÇÃO

*Monge João Maria*, considerado santo por milhares de pessoas, é venerado há mais de um século no sul do Brasil. Dezenas de oratórios espalhados do Paraná ao Rio Grande do Sul, principalmente no planalto catarinense, são a prova material da fé popular neste santo milagreiro. Canonizado pelo povo, até o momento não foi reconhecido pela Igreja Católica, o que não minimiza sua importância para o fiel que reserva lugar especial para ele em seus altares domésticos. As histórias de façanhas, milagres, aparições e profecias – histórias, aliás, sempre atualizadas e resignificadas – servem como elementos de consolidação da crença, fazendo com que o nome *Monge João Maria* seja lembrado e reverenciado por tantos e há tanto tempo em uma extensa região do planalto meridional brasileiro.

Sabe-se, contudo, que sob o nome *Monge João Maria* vários indivíduos se apresentaram, não obstante a crença popular acreditar ter havido somente um. Na historiografia, criou-se consenso de que foram três os *monges* a se destacarem entre os devotos: o primeiro deles, o *monge* italiano João Maria de Agostini, peregrino que esteve no Brasil em meados do século XIX; o segundo, inspirado no anterior, aumentou o prestígio do nome, ficando conhecido como *monge* João Maria de Jesus, atuante em todo planalto meridional brasileiro entre 1893 e 1906; e um terceiro, denominado José Maria de Santo Agostinho, sendo o único dos *monges* a ter realmente participado da Guerra do Contestado, conflito ocorrido no interior de Santa Catarina entre 1912 e 1916.[1] Para os pesquisadores, contudo, os indivíduos que se acobertaram sob o pseudônimo de *monge* ainda estão envoltos em mistérios.

Em relação ao primeiro dos *monges*, o italiano João Maria de Agostini, alguns estudos apresentaram testemunhos e documentos que podem servir para alcançarmos o sujeito histórico. Talvez o primeiro relato historiográfico sobre o *monge* Agostini no Brasil foi feito em 1863 pelo padre francês João Pedro Gay. Pároco do município sul-rio-grandense de São Borja, padre Gay

[1] A historiografia sobre a Guerra do Contestado é vasta, destacando-se Maria I. P. de Queiroz (1957; 1965), Maurício Vinhas de Queiroz (1966) e Duglas Teixeira Monteiro (1974) considerados os autores “clássicos” do tema. Além deles, temos os importantes estudos de Paulo R. Derengoski (1986), Marli Auras (1995), Élio C. Serpa (1999), Nilson Thomé (1999), Ivone Gallo (1999), Paulo P. Machado (2004) e Márcia J. Espig (2006), para indicar somente alguns que estão publicados em livro. Como artigos, teses e dissertações há dezenas de pesquisas: Célio A. de Oliveira (1992), Delmir José Valentini (1997), Fabian Filatow (2002), Susan A. de Oliveira (2008), Tânia Welter (2007) dentre outras.

publicou artigo na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro[2] narrando que um *monge* italiano havia residido em um cerro do outro lado do Rio Uruguai, no povoado de San Javier, no ano de 1852. Este cerro se tornou "local de intensas romarias de vizinhos que aí tem concorrido, e mesmo de São Borja as pessoas tem ido com o fim de obter alívio das enfermidades," afirmou padre Gay. Estas informações transmitidas pelo sacerdote não foram considerados pelas pesquisas subsequentes.

Em 1902, o historiador João Borges Fortes, em um artigo no "Anuário Rio-grandense", também relatou a respeito do personagem, afirmando que o *monge* instituiu o culto a Santo Antão Abade – considerado o primeiro dos eremitas cristãos – em um cerro próximo à cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, em 1848. No ano de 1909, Hemetério José Veloso da Silveira, em seu livro "As missões orientais e seus antigos domínios", afirmou que a presença do *monge* João Maria no Cerro do Campestre – perto de Santa Maria – "movimentou bastante a população da freguesia quer urbana e quer camponesa, fazendo soar bem longe o nome de Santa Maria da Boca do Monte". Destacou também que "a imprensa do Rio de Janeiro e de outras cidades cultas do Brasil se ocuparam deste personagem [o *monge*], que, no pleno século das luzes, estabeleceu, por sua conta e risco, uma missão e operou milagres". Comentou que tinha em mãos o jornal "[Nova] Gazeta dos Tribunais, de Antônio Manoel Cordeiro, n. 162 de 1848 [n. 43, 6 de dezembro de 1848, p. 4]", no qual o editor fazia "elogiosas referências" ao eremita João Maria de Agostini.[3]

Publicado no início do século XX, o livro de Hemetério forneceu detalhes significativos sobre o *monge*, apresentando um possível itinerário de São Paulo ao Rio Grande do Sul. Afirmou ainda ser ele de origem italiana, e que durante algum tempo permaneceu no interior paulista quando resolveu seguir para o sul pelo caminho dos tropeiros (SILVEIRA, 1979, p. 477). Os dados presentes no livro de Hemetério foram utilizados por outros pesquisadores interessados em desvendar quem foi este sujeito que ora era chamado de *monge* João Maria, ora de eremita João Maria de Agostini, italiano de nascimento que havia criado uma devoção religiosa no interior do Rio Grande do Sul no ano de 1848: o culto a Santo Antão Abade, anacoreta que viveu no século IV nos desertos do Egito.[4]

---

[2] "História da República Jesuítica do Paraguai, desde o descobrimento do Rio da Prata até os nossos dias, ano de 1861". RIHGB, Tomo 26, 1863. (Disponível em: http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=19).

[3] Indicação relevante que me fez procurar os principais jornais publicados no Rio de Janeiro de meados do século XIX. Como veremos no primeiro capítulo, os periódicos de fato faziam referências ao *monge* João Maria, bem como a um evento ao qual ele se ligava: "os milagres nas águas santas". Além do jornal *Nova Gazeta dos Tribunais*, pesquisei no *Jornal do Comércio, Diário do Rio de Janeiro* e *Correio Mercantil* (Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

[4] No decorrer do trabalho trarei informações sobre este santo cristão que viveu no Egito. Reconhecido pela Igreja Católica, 17 de janeiro é considerado o dia de Santo Antão Abade.

Alguns observadores contemporâneos da passagem do *monge* pelo sul do Brasil não escreveram livros, antes fizeram discursos ou elaboraram crônicas que vieram a ser fontes importantes que permitiram alcançar novos detalhes sobre o personagem. Em 1874, na bancada do Senado, o médico e senador José Martins da Cruz Jobim fez longo comentário sobre o italiano João Maria de Agostini e sua presença no Rio Grande do Sul, ligando-o ao culto de Santo Antão. Além disso, ressaltou a crença que se desenvolveu entre milhares de pessoas que acreditaram ser o *monge* o responsável por tornar milagrosas as águas de uma fonte no Cerro do Campestre. Em 1895 e 1898, Felicíssimo de Azevedo escreveu, em jornais de Porto Alegre, crônicas sobre as origens da devoção criada pelo *monge* Agostini em 1848: a romaria do Campestre de Santo Antão, na cidade de Santa Maria da Boca do Monte. Azevedo descreveu o italiano com uma "longa barba nevada" que se estendia até o peito, aparentando ter uns cinquenta anos de idade [em 1848], vestido com uma "sotaina de tecido surrado e os pés nus sob uns sapatões rústicos". Dirigiu-se ao Palácio do governo, em Porto Alegre, com o intuito de pedir uma audiência com o presidente da província, o general Francisco José de Souza Soares de Andrea, que aceitou receber o estranho homem.

De acordo com Azevedo, o *monge* declarou ser "italiano, natural de Roma", que andava "em peregrinação cumprindo uma *promessa feita à santa Mãe de Deus*" (grifos meus). Disse chamar-se João Maria Agostini. O general Andrea perguntou o que o italiano queria, recebendo a seguinte resposta: "Em uma igreja dos Sete Povos das Missões,[5] que está em ruínas, existe uma bela imagem de Santo Antão; eu venho pedir a Vossa Excelência essa imagem para construí-lhe uma capela". Não sendo assunto de sua competência, o general mandou o sujeito ao padre Thomé Luiz de Souza, que era Vigário Geral do Rio Grande do Sul em 1848 e responsável por tratar desse tipo de questão. Após esse encontro, segundo a crônica de Felicíssimo de Azevedo, o italiano sumiu, sendo reencontrado posteriormente em um cerro nas proximidades da então vila de Santa Maria da Boca do Monte, no lugar denominado Campestre, centro da província. Neste local, o *monge*, com a ajuda de moradores, ergueu uma ermida para colocar nela a imagem de Santo Antão Abade. Porém, o que estava atraindo quantidade impressionante de pessoas ao Cerro do Campestre era a fonte de água que todos acreditavam operar "curas milagrosas".

A sequência do artigo apresenta toda a eloquência de Felicíssimo de Azevedo quanto aos acontecimentos no Campestre, parecendo não haver dúvidas sobre a importância dos fatos que lá se desenrolaram. Felicíssimo de Azevedo trouxe detalhes da religiosidade vivida no Campestre das "águas santas", onde destacou a presença do *monge* como organizador da devoção, sendo

[5] Os *Sete Povos das Missões* faziam parte das Reduções jesuíticas que, nos séculos XVII e XVIII, abrangiam grande extensão de terra em ambos os lados do Rio Uruguai. Os *Sete Povos* estão a noroeste do Rio Grande do Sul, na fronteira com a Argentina.

visto pelos fiéis como um "verdadeiro Messias". Interessante ressaltar que Felicíssimo de Azevedo, José Martins da Cruz Jobim, Hemetério da Silveira, João Borges Fortes e o padre João Pedro Gay foram contemporâneos ao italiano, sendo, portanto, testemunhos diretos – mas não imparciais – dos fatos desenrolados em meados do século XIX no Rio Grande do Sul. Outro ponto que chama a atenção é que todos estes cronistas ligavam o *monge* ao tal episódio das "águas santas", acontecimento emblemático ocorrido no interior sul-rio-grandense no ano de 1848.

Por acreditarem que o *monge* tornara milagrosas as águas de uma fonte, milhares de pessoas se dirigiram até o cerro do Campestre, na vila de Santa Maria da Boca do Monte, em busca de cura para os mais diversos tipos de enfermidade. Repercutindo na imprensa, no meio político e entre o clero, o presidente da província sul-rio-grandense ordenou que um médico fosse até o local para ver se as chamadas "águas santas" tinham, de fato, algum princípio medicinal. O resultado das análises feitas pelo profissional da área médica comprovou serem as águas unicamente potáveis, o que não diminuiu a crença popular nos poderes miríficos da fonte tornada santa pela ação do *monge*. Quanto a este, o governo do Rio Grande do Sul o deteve e o enviou degredado para Santa Catarina, em fins de 1848. Depois de alguns meses morando na Ilha do Arvoredo, litoral de Santa Catarina, João Maria de Agostini foi remetido ao Rio de Janeiro, em maio de 1849, para ficar sob vigilância das autoridades na Corte. Depois disso, tudo mais são mistérios sobre o destino do *monge* italiano, abrindo espaço para hipóteses e lendas.

Na primeira metade do século XX, outros pesquisadores tentaram desvendar quem foi o indivíduo que iniciou a devoção a Santo Antão no Cerro do Campestre e continuava a ser entendido como *santo* capaz de tornar milagrosas as águas de certas fontes. Em Santa Maria, os historiadores João Belém e Romeu Beltrão escreveram sobre o italiano usando documentos e depoimentos inéditos de pessoas que foram contemporâneas ao referido *monge*. Romeu Beltrão, por exemplo, utilizou o discurso do senador José Martins da Cruz Jobim (1874) e os artigos de Felicíssimo de Azevedo (1895 e 1898) para compor o livro intitulado "Cronologia histórica de Santa Maria". Mas o interesse de Beltrão era anterior ao ano de publicação de seu livro (1958), pois, já em 1934, ao descobrir que um místico parecido ao *monge* do Rio Grande do Sul havia morado numa gruta na cidade paranaense da Lapa – a "Gruta do Monge" –, ele partiu de Santa Maria a fim de entrevistar os moradores lapeanos.

Romeu Beltrão suspeitava ser possível ao "famoso monge das águas santas" ter atravessado os campos paranaenses em suas peregrinações, mas a falta de indícios fez-lhe duvidar de se tratar do mesmo indivíduo. Deixou a Lapa sem certeza de nada. Desse modo, Beltrão afirmou que depois da passagem do italiano pelo sul do Brasil inúmeras lendas surgiram

a seu respeito, e que vários “desequilibrados apareceram dizendo-se ‘monges’ e chamarem-se João Maria”, inclusive um que “agitou” por volta de 1914 a região conhecida por Contestado, na divisa dos estados do Paraná e S. Catarina (1979, p. 151). Concluiu afirmando que “o nosso João Maria” não poderia ser confundido com outros que se seguiram.

Distante do Rio Grande do Sul, no estado de São Paulo mais precisamente, igualmente havia interessados em desvendar quem era o sujeito chamado João Maria de Agostini, isso porque na região circunvizinha do município de Sorocaba se perpetuaram lendas a respeito de uma “pedra santa” no alto de um morro que servira de refúgio, na década de 1840, a um eremita misterioso. A par desta crença, em 1942 o cônego Luís Castanho de Almeida, de Sorocaba, publicou[6] aquele que seria o mais importante e citado documento comprobatório da passagem do italiano pelo Brasil: no livro de Registro da cidade de Sorocaba, no dia 24 de dezembro de 1844, um “frade” de nome João Maria d’Agostinho fazia-se registrar como “solitário eremita a serviço de seu ministério”, afirmando habitar nas “matas” de um cerro próximo à Fábrica de Ferro do Ipanema. O escrivão anotou, ainda, que o tal “frade” era do Piemonte [noroeste da Península Itálica], tinha 43 anos e chegara ao Rio de Janeiro pelo Vapor *Imperatriz* no dia 19 de agosto de 1844. Como sinal particular, o escrivão registrou que João Maria d’Agostinho era *aleijado de três dedos da mão esquerda*. Este detalhe da mão esquerda do eremita será fundamental para posterior identificação de uma fotografia – tirada nos Estados Unidos em 1867 –, conforme veremos no último capítulo deste trabalho.

Ao voltar sua atenção para o primeiro dos *monges*, Oswaldo Cabral (1960) afirmou que o “frei João Maria d’Agostinho”, registrado na cidade de Sorocaba em 24 de dezembro de 1844, era o mesmo sujeito que, em 1848, envolveu-se em polêmicas no Rio Grande do Sul em função da crença popular que lhe atribuiu o dom de tornar milagrosas as águas de uma fonte. Este foi o grande mérito de Oswaldo Cabral, ou seja, comprovar que o eremita que se apresentou em Sorocaba, na véspera do Natal de 1844, era o *monge* que peregrinara pelo Rio Grande do Sul em 1848, e por outros locais do sul do Brasil, como na cidade da Lapa, chamando a atenção por onde passava pelo seu modo de vida eremítico. Até então, as pesquisas haviam se dado em âmbito regional, e mesmo que já existissem suspeitas de se tratar do mesmo indivíduo, faltavam provas para confirmar o que Cabral verificou. A partir deste autor, portanto, teve-se certeza de que João Maria d’Agostinho passara por Sorocaba (SP), Lapa (PR) e Santa Maria (RS),

[6] Artigo de 1942 intitulado “O Monge do Ipanema”. O padre Luiz Castanho do Almeida fazia referência à Fábrica de Ferro do Ipanema, próxima a Sorocaba e ao lado do Morro do Araçoiaba, onde “frei João Maria d’Agostinho” procuro abrigo em dezembro de 1844. O monge também era conhecido, em Sorocaba, como “Monge da Pedra Santa” por causa da rocha que lhe servia de cama no alto do morro. Artigo no jornal de Sorocaba *Cruzeiro do Sul*, março de 1942 (*apud* CABRAL, 1960, p. 139).

percorrendo as distâncias pelo caminho dos tropeiros angariando fama por ser venerado pelas populações como *santo*.

Após a obra de Cabral (1960), continuaram os estudos a respeito do personagem *Monge João Maria*, mas abordando-o pela perspectiva popular, sobretudo a partir dos que estiveram envolvidos na Guerra do Contestado ou de seus descendentes.[7] Produziu-se número significativo de fontes orais, atestando que para o devoto só existiu um *monge*: "São João Maria". Desse modo, qualquer tentativa de empreender uma análise em separado dos tais *monges* se tornou inibidora, pois a tradição oral não fazia distinção entre eles. Esta foi uma barreira difícil de transpor, e, sem novos documentos, os *monges* continuariam, assim, a suscitar unicamente interesse e curiosidade dos pesquisadores, como afirmou GALLO (2008, p. 119). Apesar de a historiografia saber ter havido, no mínimo, três *monges*, e que eles viveram em tempos distintos e cada um com características próprias, enfocaram-nos em uma linha sucessória do primeiro aos dois seguintes, tentando entender como a crença foi se desenvolvendo entre os devotos. Desse modo, a complexidade dos indivíduos foi se perdendo em função de atributos que deveriam confirmar a santidade do nome. Pequenas biografias foram tentadas,[8] mas as trajetórias se tornaram um tanto lineares, homogêneas e sem contradições.

Passaram-se vários anos sem que se fizessem descobertas importantes que auxiliassem a desvendar quem foi o sujeito que esteve na origem da crença em "São João Maria". Não desconheço todas as pesquisas que analisaram a devoção a este *santo* popular, feitas por pesquisadores não acadêmicos ou em várias universidades do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro. Porém, estas obras centraram suas análises na crença e na Guerra do Contestado (1912-1916) e não no indivíduo chamado João Maria de Agostini, o eremita que foi o primeiro dos *monges* andarilhos no sul do Brasil. Desse modo, durante décadas nenhuma fonte histórica foi encontrada que servisse para os pesquisadores desvendarem quem foi, o que fez e quais eram as intenções do italiano João Maria de Agostini em terras brasileiras. Somente na década de 1990 é que surgiram dados inéditos.

No ano de 1995, José Fraga Fachel trouxe à tona correspondências enviadas pelo presidente da província do Rio Grande do Sul ao de Santa Catarina tratando sobre a "deportação" do *monge* italiano João Maria de Agostini, no final do ano de 1848. Fachel também encontrou o

---

[7] O grupo de historiadores que estudou a Guerra do Contestado direcionou as pesquisas ao campo da religiosidade popular, ou seja, perceber como o devoto entendia, transmitia e vivia a fé no *Monge João Maria*. Ao lado de Oswaldo Cabral (1960), temos Maria Isaura Pereira de Queiroz (1957; 1965), Maurício Vinhas de Queiroz (1966) e Duglas Teixeira Monteiro (1974), considerados os quatro principais autores que, ainda hoje, "formam a base inicial de leituras para o desenvolvimento de pesquisas sobre o movimento" do Contestado, conforme Márcia Janete Espig e Paulo Pinheiro Machado (2008, p. 8).

[8] Além de Cabral (1960), outros tentaram construir pequenas biografias dos monges: Queiroz (1965), Beltrão (1979), Gorniski (1980), Souza (1987), Fachel (1995), Thomé (1999) e Goes (2007).

relatório médico da análise feita nas "águas santas" do Campestre, de maio de 1849. Dentre estas descobertas, destaca-se um importante documento aonde o presidente da província do Rio Grande do Sul, general Andrea, em carta ao também militar e presidente de Santa Catarina, marechal Antero Ferreira de Brito, dava um "salvo-conduto" ao *monge* italiano. Esta carta é uma espécie de recomendação que contribuiu para que João Maria de Agostini fosse bem tratado durante a sua estada na capital catarinense, inclusive com o direito de escolher a Ilha do Arvoredo como local de autoexílio, entre janeiro e maio de 1849. A grande contribuição de Fachel foi a descoberta destes documentos, dando-me pistas para chegar a outra fontes.

A última obra a contribuir para a investigação sobre a vida e trajetória do italiano Agostini no Brasil foi feita em 2007 por Cesar Hamilton Goes. O autor procurou trilhar "Os Caminhos do Santo Monge" pelo interior dos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, amalgamando fontes de diversas naturezas, como documentos produzidos à época da passagem do italiano pelo Brasil com entrevistas realizadas entre os devotos do *santo*. César Góes tentou explicar como a crença no *monge* foi se construindo e sendo transmitida entre as pessoas a ponto de virar uma "religião" que estrutura a sua sociabilidade. Dentre as fontes documentais, Goes descobriu um registro que indicava ter João Maria de Agostini estado em Buenos Aires entre os anos de 1845 e 1846, prestando serviços ao governo de Juan Manoel de Rosas na catequização de índios Charruas. Ao ler este documento, percebi que poderia ampliar o campo de investigações, e tentei, desse modo, buscar dados sobre a atuação de João Maria de Agostini não somente na Argentina, mas por outros países da América Latina. Para minha surpresa, encontrei bem mais do que poderia esperar.

Ao perseguir o nome, descobri que um eremita chamado *Juan Maria de Agostini*, nascido em 1801, na região do Piemonte, havia peregrinado por desertos e montanhas do sul dos Estados Unidos, entre 1863 e 1869, tendo percorrido, até então, vários países da América Latina, dentre eles Brasil, Argentina, Peru e México. Presente nas tradições de uma região do estado do Novo México por sua opção de vida eremítica, mas também por seu assassinato em circunstâncias não esclarecidas, deixou uma série de objetos pessoais que foram recolhidos por moradores locais: hábito, manto, rosários, crucifixos, Bíblia e cajado. Junto ao corpo do "solitário" foram encontrados diversos papeis, como passaportes e cartas de recomendação indicando os lugares e países por onde passou, escritos em vários idiomas. Também existiam folhas avulsas que, posteriormente, foram identificadas como sendo as memórias do próprio eremita. Além disso, havia uma fotografia, com data de 1867, indicando a cidade de Las Vegas,[9] no estado do Novo México, como local do retrato. E ainda, a mão esquerda do eremita fotografado apresentava

[9] Não confundir com a famosa cidade dos cassinos e das luzes que fica no estado de Nevada. A Las Vegas desta história está localizada no nordeste do estado do Novo México, portanto, nada tem a ver com a homônima famosa.

nitidamente um “defeito” em seus dedos. Seria possível ser o mesmo indivíduo que se apresentou em Sorocaba, em 24 de dezembro de 1844, e foi descrito como “frei João Maria d’Agostinho”, do Piemonte, “aleijado de três dedos da mão esquerda”?

Estudar a trajetória de João Maria de Agostini pode ajudar a compreender o cenário da época, mais precisamente meados do século XIX, quando missionários europeus voltaram a enxergar a América como continente a ser reconquistado para a Igreja Católica. O personagem, portanto, servirá para dialogar com questões maiores, será um guia para, através do particular, alcançar ou se aproximar de elementos gerais, como a presença de agentes do Evangelho em meio à construção dos Estados nacionais latino-americanos da primeira metade do século XIX. Evidentemente, como veremos ao longo deste trabalho, Agostini teve suas particularidades, foi único, mas não esteve fora de seu tempo nem desligado do contexto que o cercava. Ao contrário, só pôde existir por causa dele.

***

O historiador Oswaldo Cabral, em 1960, consciente de que havia lacunas e imprecisões a respeito da trajetória de João Maria de Agostini no Brasil, tentou construir-lhe uma possível. No entanto, tanto o paradeiro quanto a vida pregressa do eremita eram um mistério. Sobre o passado do italiano, as informações se restringiam aos dados presentes no Livro de Registros de Estrangeiros de Sorocaba, onde o “frei João Maria” dizia ser da região do Piemonte e ter a idade de quarenta e três anos (em 1844). Cabral especulou ao afirmar que ele podia ser um eremita da ordem de Santo Agostinho, um sacerdote desgarrado, ou, ainda, um peregrino em penitência. Porém, não tinha dúvidas quanto ao *monge* ser “filho da Igreja”. Igual opinião pode ser encontrada no trabalho de Paulo Pinheiro Machado (2004) que investigou os indivíduos que atuaram como “lideranças do Contestado”. Compartilhando da certeza de Oswaldo Cabral, Machado afirmou que os sacerdotes católicos que conheceram o *monge* italiano tiveram-no como um homem leigo e penitente, “com um razoável conhecimento do evangelho” sendo, por isso, “útil para atingir as almas dos sertanejos mais simples, alguém que poderia coadjuvar, sem problemas, o trabalho da Igreja” (MACHADO, 2004, p. 165).

Se havia mistérios sobre o passado do *monge*, tampouco se conhecia o paradeiro e destino dele após a passagem pelo Brasil. Muitas versões surgiram ao longo do tempo tentando desvendar o que aconteceu ao italiano, porém, nenhuma certeza foi alcançada. Como afirmou Cabral (1960, p. 143):

> [João Maria de Agostini] Não deixou a quem quer que fosse os seus restos, os seus ossos, para que viessem a ser venerados como relíquias e sobre eles se levantasse a heresia. Não obstante, como muitas vezes acontece, independentemente da vontade de cada um, não pôde impedir que as lendas surgissem em torno da sua pessoa.

Mesmo após terem sido descobertas novas fontes sobre o italiano, indicando um possível paradeiro, os detalhes da sua vida continuaram na penumbra da história. Afinal, Agostini era um leigo ou um sacerdote? Era um "frade" como foi registrado em Sorocaba, ou um *monge* peregrino em busca de vida solitária e de penitência? Seria um missionário com a tarefa de evangelizar indígenas como nos indica sua estada na Argentina? Era um taumaturgo conhecedor da medicina popular, ou, cedendo aos apelos de seus devotos, um legítimo "santo" que operava "milagres"? Seria possível ter desempenhado todas estas funções, sendo, portanto, um indivíduo de múltiplos atributos e ofícios?

Nesta pesquisa irei reconstruir a trajetória do italiano com o objetivo de analisar o seu campo de atuação. Ao tomar como objeto de estudo o primeiro *monge*,[10] pretendo percebê-lo em interação com o contexto em que viveu. O meio e a época são fatores que permitem compreender a trajetória do eremita e os acontecimentos que o envolveram, porém, essa tentativa de reconstituição do contexto não significa que João Maria de Agostini será analisado como uma produção óbvia do cenário. Sujeito absolutamente particular, mas só possível de entender com a ampliação do campo de observação a sua volta. Fazendo isso, algumas questões irão surgir com mais evidência, e, à medida que a história dele exigir, certos temas serão desenvolvidos.

***

Devido à recorrência com que pesquisadores relacionaram o *monge* João Maria de Agostini ao episódio das "águas santas", em 1848, no interior do Rio Grande do Sul, iniciarei o trabalho analisando esse acontecimento para perceber que amplitude teve na época. Acredito que este procedimento será chave para entender os motivos de o italiano Agostini ter tido seu nome conhecido no Brasil do século XIX. As "águas santas" do Campestre de Santa Maria, como veremos no primeiro capítulo, mobilizaram desde populares até autoridades políticas e médicas, e fizeram com que se produzisse uma quantidade significativa de documentos. No capítulo "As Águas Santas", portanto, o indivíduo João Maria de Agostini surgirá sob o olhar de grupos que criaram a respeito dele impressões variadas, conflitantes na maior parte das vezes. Foi entendido pela maioria como intermediário divino na terra, "santo" capaz de tornar milagrosas as águas de

[10] Por feliz sugestão de minha orientadora, a professora Jacqueline Hermann.

uma fonte que a tudo curava, mas igualmente percebido como embusteiro, charlatão e espião estrangeiro por jornalistas e autoridades.

Na primeira metade de 1848, muitas cartas chegaram aos jornais do Rio Grande do Sul contando sobre os prodígios da "fonte do monge".[11] Por outro lado, os jornalistas passaram a veicular a presença do peregrino italiano no território brasileiro ao contexto de suspeitas e rivalidades que existia entre Brasil, Uruguai e províncias argentinas, acreditando que João Maria de Agostini era um espião e emissário inimigo. O clima de um conflito armado entre os países era dominante.[12] Cada grupo passou a interpretar a figura daquele misterioso estrangeiro de acordo com suas próprias expectativas e angústias. Nesse sentido, os médicos da província e da Corte estavam convictos de que o *monge* era um "charlatão" que ludibriava o povo ingênuo com suas falsas promessas de cura.[13] Já o governo do Rio Grande do Sul, envolvido na pacificação, reconstrução e reconhecimento da província após dez anos de guerra civil (Revolta Farroupilha, entre 1835 e 1845), alarmou-se com a aglomeração surgida no Campestre das "águas santas", perto da vila de Santa Maria da Boca do Monte. Tomou medidas preventivas, detendo o *monge* por considerá-lo um líder em potencial da turba que o tinha por *santo*; enviou-o, degredado, para Santa Catarina.[14]

Em relação ao arraial formado no Campestre, o presidente reforçou a vigilância ao enviar soldados da Guarda Nacional.[15] Além destas precauções, o general Andrea, presidente da província, ordenou para que alguns emissários se dirigissem até as "águas santas" a fim de

---

[11] Notícias nos seguintes jornais e arquivos: *O Porto Alegrense*, *Dário do Rio Grande* e *O Rio Grandense*, pesquisados na Biblioteca Rio Grandense (BRG), no Arquivo de Comunicação Social Hipólito José da Costa (MCSHJC) e na Biblioteca Borges de Medeiros (BBM). No Rio de Janeiro, os jornais *Nova Gazeta dos Tribunais*, *Jornal do Comércio*, *Diário do Rio de Janeiro* e *Correio Mercantil*, na Biblioteca Nacional (BN). São várias edições entre os anos de 1848 e 1849.

[12] No Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul – AHRS, Série Correspondências Governantes e Diversos Códices referentes aos anos de 1846 a 1852.

[13] No Relatório do médico Thomaz A. de Abreu, de 25 de maio de 1849, (AHRS, Fundo Correspondências Governantes, CG-20, Pacote Saúde Pública, 1849) há críticas à atuação de charlatães que enganavam as pessoas. O referido médico escreveu outro artigo denunciando a presença de curandeiros: "Exposição à Humanidade", Porto Alegre, 6 de junho de 1849 (BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, n. 198, p.1-2). Igual censura pode ser percebida no artigo do Dr. Fidencio Prates, "Uma viagem às águas santas no Campestre de Santa Maria", escrito da vila de São Gabriel, em 18 de maio de 1849, (BBM, Jornal *O Porto-alegrense*, 8 de junho de 1849, n. 23, p. 1-2). No Rio de Janeiro, na Revista dos Annaes de Medicina Brasiliense (BN, Setor de Periódicos), de junho de 1849 (p. 280-281), os médicos não poupavam ninguém de suas críticas. Veremos este assunto no primeiro e segundo capítulos deste trabalho.

[14] Ofícios ou correspondências secretas trocadas entre o presidente da Província do Rio Grande do Sul, general Francisco José Soares de Andrea, com três diferentes presidentes que governaram a Província de Santa Catarina entre novembro de 1848 a março de 1849; daquele com o chefe de Polícia do Rio Grande do Sul e deste com os delegados de cidades do interior sul-rio-grandense. Documentos em diversos códices e no Fundo Correspondências de Governantes, no AHRS.

[15] AHRS, Fundo Polícia e vários códices referentes a registros de correspondência do presidente da província, entre 1848 e 1849.

inspecionar o que lá acontecia[16]. As descrições feitas pelos enviados do governo permitirão que vejamos o amálgama entre práticas de cura, religiosidade e fé dos devotos. As observações serão apresentadas em detalhes no segundo capítulo – "No Cenário dos Milagres" – para entendermos, também, como os grupos imprimiram a sua marca no Campestre, ou seja, como foram moldando as práticas religiosas e de cura segundo suas próprias crenças a partir do que entenderam ser as orientações do *monge* João Maria de Agostini.

Os comportamentos observados no Campestre não diferiam de outras manifestações religiosas presentes no Brasil do período colonial e imperial, uma vez que os devotos amalgamavam crenças católicas a práticas de cura e usavam elementos da natureza junto a símbolos do cristianismo. Contudo, o catolicismo era a referência na qual as "deformidades" se configuraram. O que causou espanto aos observadores foi a maneira pública e exacerbada com que estas crenças e práticas ali se manifestaram, e o grande número de pessoas em um mesmo local tornou o Cerro do Campestre um centro de comportamentos heterodoxos. O cerro, como um todo, e em função do *monge*, transformou-se em espaço sagrado, fazendo com que se formasse um "arraial" onde antes nada havia.

Por outro lado, autoridades políticas e médicas, calcadas em outro tipo de racionalidade, entendiam o povo como que mergulhado na "ignorância", "superstição" e "fanatismo". Quanto a indivíduos como João Maria – pregadores itinerantes –, governo e médicos tinham opiniões um tanto diferentes. Para estes últimos, João Maria de Agostini era um impostor que se arvorava detentor de poderes que fanatizava e enganava o "povo incauto" com suas falsas promessas de cura. Os médicos acadêmicos muito lutaram contra estes tipos de sujeitos, uma vez que a medicina legal estava em plena campanha contra práticos e curandeiros, embora, em certas situações, adotassem procedimentos semelhantes. Em meados do século XIX, os médicos da academia buscavam ter o exclusivo direito no exercício da arte de curar,[17] assunto a ser tratado no segundo capítulo.

Um procedimento importante que adotarei ao longo do trabalho será apresentar o contexto de produção de cada fonte documental: "por que", "quando" e "por quem" foram feitos os registros. Medida imprescindível, uma vez que os depoimentos, elaborados no "calor dos acontecimentos" ou décadas depois, visavam responder a determinadas questões que necessariamente não se ligavam ao eremita ou as "águas santas". Irei privilegiar os documentos de pessoas que foram contemporâneas da passagem do *monge* pelo Brasil, entre 1844 e 1852, independentemente de terem sido produzidos à época ou posteriormente. Mais do que

---

[16] Como Felicíssimo de Azevedo que esteve no Campestre em setembro de 1848, além do padre jesuíta Bernardo Pares, missionário espanhol, que lá permaneceu alguns dias no mês de dezembro de 1848.
[17] Assunto tratado por Beatriz Weber (1999), Luiz Otávio Ferreira (2003) e Nikelen Witter (2001; 2007).

quantidade, as fontes que disponho são densas, intensas pelas possibilidades que se abrem para reconstruir a trajetória de um indivíduo e as relações que ele estabeleceu com a sociedade de seu tempo. Analisando os documentos detalhadamente será possível recuperar o cenário do eremita e visualizar o seu campo de atuação, possibilidades de ação e respostas às diferentes situações as quais se deparava.

Ao tomar conhecimento do envolvimento de um *religioso* no caso das águas ditas santas, no interior do Rio Grande do Sul, o ministro da Justiça, Euzébio de Queiroz, coordenou uma investigação a respeito da vida de João Maria Agostini. Desse modo, muitos documentos foram produzidos para que o ministro tivesse claro o papel desempenhado pelo italiano no Brasil e a forma de punição a ser aplicada. Com estes documentos – que serão vistos e analisados a partir do terceiro capítulo –, formou-se um "dossiê" a respeito do *monge*. Descobriu-se, por exemplo, que João Maria de Agostini não tinha ordens sacras, portanto, não era um sacerdote.[18] Como leigo ficou sob custódia do poder secular do Império, mais precisamente sob o olhar vigilante do chefe de Polícia da Corte.

Por iniciativa do ministro, articulou-se uma rede de informantes que visava esclarecer quem era João Maria de Agostini, o "monge milagroso" do Rio Grande como o chamavam algumas pessoas na época. Desde a Corte no Rio de Janeiro, passando pela capital de Santa Catarina até o interior do Rio Grande do Sul, delegados, subdelegados, inspetores de quarteirão, padres, presidentes de província, chefes de Polícia, imigrantes franceses e pessoas anônimas deram depoimentos a respeito do "célebre" *monge*. A partir do terceiro capítulo – "O Solitário Eremita" –, poderemos conhecer melhor este personagem, acompanhando-o em sua trajetória ímpar pelo Brasil e outros países da América, alcançando detalhes inéditos. Por exemplo, antes da repercussão das "águas santas" no Rio Grande do Sul, João Maria de Agostini viveu na Pedra da Gávea, no Rio de Janeiro, entre agosto e dezembro de 1844.[19] Quando esta informação chegou ao conhecimento do ministro da Justiça, em março de 1849, ele requisitou esclarecimentos sobre o comportamento do *monge* enquanto morador da Pedra da Gávea. Para isso, o 9° inspetor de quarteirão da Lagoa Rodrigo de Freitas, o proprietário de terras José

---

[18] Segundo a Regra de São Bento (século VI) havia quatro gêneros de monges: os cenobitas que vivem em monastérios e seguem uma regra e um Abade; os anacoretas que seguem a vida solitária depois de passarem pela provação do mosteiro; os sarabaítas que não seguem regra alguma, conservando-se no século; e os giróvagos que são monges andarilhos que se hospedam em diferentes lugares por toda a vida, sempre vagando e nunca estáveis. Segundo São Bento, sarabaítas e giróvagos são monges "detestáveis", e estes últimos são "em tudo pior que os sarabaítas" (http://www.osb.org.br/regra.html#CAP%C3%8DTULO%201. Acesso em 29 de janeiro de 2012).

[19] O italiano chegou ao Rio de Janeiro, pelo Vapor *Imperatriz*, vindo da Província do Pará, em 18 de agosto de 1844. Cf. "Movimento do Porto", jornal *Diário do Rio de Janeiro*, 19 de agosto de 1844, n. 6694, p. 8. A sua saída se deu no dia 15 de dezembro de 1844, pelo Vapor *Paquete do Sul* até Santos. Cf. "Movimento do Porto", jornal *Diário do Rio de Janeiro*, 16 de dezembro de 1844, n. 6795, p. 4. Os jornais estão na Biblioteca Nacional, Setor de Periódicos. A viagem até Santos durava, em média, trinta e duas horas, o que lhe deu tempo suficiente para se dirigir até Sorocaba e se fazer registrar em 24 de dezembro de 1844 no Livro de Estrangeiros da cidade.

Francisco Ferreira, fez relatório dizendo que "nunca vi nem me constou que o dito Monge fosse homem de maus costumes". Declarou, também, que o eremita recebia constantes visitas de escravos que iam até o local próximo de seu retiro, no alto da pedra, levar-lhe mantimentos a mando de seus senhores. Os escravos voltavam com rosários e crucifixos fabricados pelo próprio eremita.[20] O italiano ainda não era o "monge milagroso", mas atraía a admiração e respeito por sua opção de vida solitária e andeja, e assim ele se apresentou em Sorocaba no dia 24 de dezembro de 1844 após deixar o Rio de Janeiro nove dias antes.

Na tentativa de reconstruir a trajetória do italiano em território americano, as principais informações que consegui foram provenientes de testemunhos que viveram no século XIX e foram contemporâneos ao *monge* Agostini. Isso nos indica um caminho até então pouco explorado, pois, se a crença em "São João Maria" tem no interior de Santa Catarina e do Paraná seu centro e pólo irradiador, onde ela é marcante e verificável,[21] não significa que a crença tenha ali surgido. O circuito da fé pode não ter coincidido com o itinerário daquele que inspirou esta fé. Do mesmo modo, constatei que a Guerra do Contestado não poderia ser tomada como elemento central para investigar a vida e trajetória do *monge* Agostini, pois este antecedeu o conflito em mais de meio século. Foi por dar atenção a isso que concentrei minhas pesquisas, principalmente, em arquivos do Rio Grande do Sul e do Rio de Janeiro, pois naquele ocorreu o episódio das "águas santas" e neste estava o centro do poder imperial de onde partiram as ordens para que se investigasse a vida do referido *monge*. E uma destas ordens chegou à capital de Santa Catarina no princípio de 1849, pois Agostini estava autoexilado em uma ilha ao norte de Desterro após ser "degredado" do Rio Grande do Sul por causa do "fanatismo" que ali se desenvolveu e que ameaçava a ordem pública da província.

Enquanto esteve autoexilado na Ilha do Arvoredo, em Santa Catarina, entre janeiro e maio de 1849, João Maria de Agostini recebeu a visita de muitas pessoas, inclusive do pároco Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva.[22] Interessado em desvendar quem era aquele a que todos chamavam de "monge milagroso do Rio Grande", o padre Joaquim foi até a Ilha do Arvoredo em 10 de fevereiro de 1849. Dias depois, o sacerdote escreveu um relatório que foi encaminhado ao presidente interino da província catarinense, afirmando que o *monge* possuía bons conhecimentos das Escrituras, era versado em "Teologias" e sabia "perfeitamente as línguas latina e francesa". Descreveu-o, ainda, como um "verdadeiro Eremita, ou Anacoreta, que

---

[20] A carta do 9° inspetor de quarteirão da Lagoa, escrita em 3 de abril de 1849, encontra-se no Arquivo Nacional (Série Justiça, IJ1-558).

[21] O próprio Oswaldo Cabral nos apresenta relatos colhidos no interior de Santa Catarina, mas que não se referem ao primeiro, antes ao segundo monge que ficou conhecido como João Maria de Jesus, que teria percorrido o planalto catarinense entre 1895 e 1906 (CABRAL, 1960, p. 144-178).

[22] Era pároco da vila de São José, localizada no continente e próxima a Ilha de Nossa Senhora do Desterro, capital da província de Santa Catarina, atual Florianópolis.

deixando a sociedade, convenceu-se de que melhor poderia servir a Deus buscando o ermo e a solidão, onde seguindo o Instituto de Santo Antão Abade, vive em continua oração, na mais completa abstinência, e entregue a vigílias e mortificações".[23] Este relatório foi um dos mais importantes documentos encontrados em minhas investigações, e será amplamente utilizado no quarto capítulo – "A Lenda Monge João Maria" – em conjunto a outros igualmente relevantes. A partir da problematização das fontes, veremos como o eremita desconhecido se transformou no "célebre" *monge* João Maria, revelando, do mesmo modo, qualidades que o fizeram *santo* para o povo e admirado por padres e por autoridades, tanto do Brasil quanto de Buenos Aires, não obstante continuar suscitando desconfianças dos governos.

Longe de ser uma exceção, o italiano João Maria de Agostini não atuou sozinho no território brasileiro de meados do século XIX. Conforme veremos no quinto capítulo – "O Eremita no Império dos Frades" –, esmoleres, frades e padres pregadores, a maior parte europeus, também realizavam trabalhos missionários nos sertões do Império. Despertando a sensibilidade dos devotos pela conduta de vida exemplar centrada na generosidade, na renúncia aos bens deste mundo e no sofrimento assumido, estes agentes do sagrado passaram por um processo de santificação. Tornaram-se, então, eles próprios *santos* e, no extremo, associados à figura de Cristo. Para serem considerados milagreiros pelo povo, estes missionários, incluso o *monge* João Maria de Agostini, não precisavam realizar prodígios, pois a vestimenta, a aparência e a condição de penitentes em peregrinação legitimavam a crença de que eles possuíam poderes para, inclusive, tornar milagrosas fontes de água.[24] Foram entendidos, assim, como receptáculos do poder divino, mediadores privilegiados entre o mundo comum dos homens e o desconhecido sobrenatural.

As autoridades do governo adotavam uma postura cautelosa quanto a estes missionários que andavam pelo extenso território brasileiro a serviço do Evangelho. Muito presentes no período que compreende o Segundo Reinado (1840-1889), capuchinhos italianos[25] e leigos que os acompanhavam fizeram intensos trabalhos de evangelização pelos sertões, contando com o apoio e aval do Imperador D. Pedro II e de ministros e presidentes de províncias, sendo estes os que mais solicitavam a presença desse tipo de religioso.[26] Esperava-se que os missionários

---

[23] Arquivo Nacional – AN, Rio de Janeiro, Série Justiça, IJ1-558. Vila de São José, 23 de fevereiro de 1849, Vigário Joaquim Gomes de Oliveira Paiva ao vice-presidente da província de Santa Catarina, Severo Amorim do Valle.

[24] A questão é um tanto mais complexa que isso. Contudo, com leitura bibliográfica sobre religiosidade popular entrecruzada com as fontes primárias pretendo entender os elementos envolvidos para que o *monge* fosse considerado *santo* por muitas pessoas.

[25] Predominavam, a partir de 1830, os frades capuchinhos entre os missionários que vinham para o Brasil trabalhar como catequizadores nos sertões brasileiros. Sobre este assunto, apresentarei autores como Amoroso (2005), Takatuzi (2005), Montero (2006), Hoornaert (2008), Malheiros (2008) e Kodama (2009).

[26] Nos relatórios anuais dos ministros do Império é constante a menção de pedidos por missionários por parte de presidentes de província, onde a preocupação central era catequizar os índios através de aldeamentos ou fazer

catequizassem e “civilizassem” os indígenas, bem como que tentassem apaziguar os conflitos e rivalidades políticas através de suas pregações moralizantes. Porém, nem sempre os objetivos do governo e dos missionários andavam lado a lado, já que estes últimos vinham a serviço de causas que consideravam puramente evangélicas, não querendo se sujeitar aos mandos ou interesses políticos. O comportamento por vezes “rebelde” dos frades fez com que alguns fossem degredados dos lugares onde estavam evangelizando, e, em raríssimos casos, até expulsos do Brasil por se tornarem inconvenientes aos interesses do Império.

Acredito que se deva sempre buscar captar as semelhanças e as diferenças quando existe um contexto comum que condiciona os indivíduos, por isso vejo importante comparar a atuação do eremita com a de seus conterrâneos capuchinhos no Brasil do século XIX. Ao relacioná-lo com outros personagens – no caso os capuchinhos –, não pretendo explicá-lo pelos frades a quem se assemelhava. Há, sem dúvida, muito de parecido entre eles, como a espiritualidade e o método de evangelização. Por outro lado, não quero criar uma trajetória síntese onde o *monge* apareça como representativo de um grupo, já que João Maria de Agostini tinha particularidades que o diferenciava dos demais. O italiano *não* devia obediência a quaisquer ordens monásticas, pois, na Europa, fizera votos simples de castidade e pobreza para se tornar eremita, portanto, pelo menos institucionalmente, não poderia ser um sacerdote, não obstante ter sido descrito como tal em algumas oportunidades.

Desde que chegou a América, em 1838, Agostini procurou viver em cavernas, grutas e no cume de cerros e montanhas, mas realizando trabalhos missionários como ensinar crianças a ler para que elas aprendessem à catequese. Em suas peregrinações, foi agregando outros saberes, tornando-se um curandeiro hábil na manipulação de ervas, plantas e águas de fontes minerais. Essa habilidade, provavelmente, foi adquirida e aprimorada em suas viagens pelos Andes e floresta Amazônica, entre 1838 e 1843. Como pregador ambulante, foi construindo um itinerário que, a princípio, pareceu ser inexplicável. Porém, os caminhos percorridos na América estavam em seu horizonte de possibilidades, uma vez que outros viajantes europeus de seu tempo já realizavam tais percursos.[27] Andou por cidades e capitais, frequentou gabinetes de presidentes e chefes de Polícia, mas grande parte de seu tempo foi dedicado à atuação entre índios e brancos pobres espalhados pelos sertões da América. Talvez isso explique por que vários homens ligados ao poder tenham se rendido à coragem e desprendimento deste intrépido italiano, colocando-se, assim, como seus protetores.

---

missões populares pelos sertões. Os Relatórios de Ministros do Império podem ser encontrados na Biblioteca Nacional, Setor de periódicos, e também na internet: http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/hartness/imperio.html

[27] Para esta pesquisa, utilizarei os relatos de viagem de europeus como Saint-Hilaire (1976; 1978; 2002), Orbigny (1976) e Avé-Lallemant (1980).

Após o degredo na Ilha do Arvoredo (janeiro a maio de 1849), e algum tempo de permanência no Rio de Janeiro (2ª vez, entre final de maio de 1849 até, possivelmente, início de 1850), o paradeiro do italiano Agostini se tornou incerto para contemporâneos e pesquisadores. O sexto capítulo tratará exatamente deste assunto, ou seja, do destino do eremita após 1850, trazendo fontes inéditas e problematizando-as a fim de entender, por exemplo, as razões que teve o *monge* para retornar ao Rio Grande do Sul ao final de 1851. Seu regresso causou agitação em setores da sociedade, pois, além de proferir sermões duros aos ouvintes, desobedeceu a ordens das autoridades que o proibiam de retornar ao Rio Grande do Sul. Estas ordens foram dadas pelo general Andrea e pelo ministro Euzébio de Queiroz (novembro de 1848 e janeiro de 1849, respectivamente) em função do receio de que a sua volta à província poderia provocar novos distúrbios entre o povo. Arriscando-se a ser preso, Agostini ousou andar pelas ruas de Porto Alegre no início de 1852, desafiando abertamente o governo provincial. Mas, como veremos, o italiano tinha os próprios motivos para transgredir tão contundentes avisos. Deste retorno inesperado produziu-se um passaporte, documento surpreendente e esclarecedor.

Ao não aceitar as hipóteses que asseguravam ser praticamente impossível desvendar o paradeiro do *monge*, empreendi uma busca sistemática em arquivos tendo por base suposições nascidas de pistas presentes em autores que escreveram sobre o eremita italiano no Rio Grande do Sul. Um destes autores se chamava João Pedro Gay, francês de nascimento, mas naturalizado brasileiro para assumir o cargo de pároco da cidade fronteiriça de São Borja. Como mencionei anteriormente, o padre escrevera um artigo publicado em 1863 na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.[28] Contudo, as informações não foram levadas em consideração por pesquisadores que o sucederam no tempo. Ao referir-se a dois povoados próximos a São Borja – São Nicolau e São Xavier, nas antigas Missões Jesuíticas –, o padre atestou que a alguma distância para o norte do povo de São Xavier, do outro lado do Rio Uruguai, achava-se um grande morro chamado "Cerro do Monge, aonde se refugiou em fins de 1852 o célebre monge italiano das Águas Santas de Santa Maria da Boca do Monte." Sendo contemporâneo ao *monge*, o padre não poderia ter se equivocado na data e no local. E de fato não se enganou, pois o sacerdote escreveu dois documentos que confirmavam a presença de João Maria de Agostini nos arredores de São Borja no ano de 1852. No sexto capítulo – "O Triunfo do Eremita" – desvendaremos, finalmente, que destino teve, no Brasil, o célebre *monge* italiano.

A tarefa de reconstrução da trajetória do eremita poderia se encerrar no sexto capítulo caso os objetivos desta pesquisa se restringissem ao período de tempo em que ele permaneceu no Brasil, de 1843 a 1852. Contudo, havia, ainda, dilemas que precisavam ser resolvidos. Ao

---

[28] "História da República Jesuítica do Paraguai, desde o descobrimento do Rio da Prata até os nossos dias, ano de 1861". RIHGB, Tomo 26, 1863. (Disponível em: http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=19).

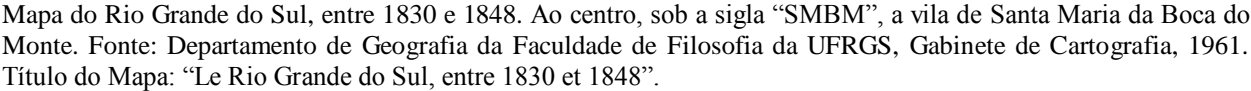
constatar e atestar que o “nosso” *monge* esteve no meio-oeste dos Estados Unidos na década de 1860, e lá alcançou a morte trágica, com ares de martírio, impôs-se tentar entender como foi possível a João Maria de Agostini percorrer todo o continente americano na condição de peregrino. Para isso, empreendi análise dos documentos que se atribuem ao eremita italiano e se encontram em arquivos do estado do Novo México. Tais fontes serão a base para a elaboração do último capítulo – “A Estrela Solitária” –, destacando-se os manuscritos que se acredita serem de *Juan de Agostini*, fotografias tiradas em 1861 e 1867, jornais publicados ao longo do século XX e bibliografia de pesquisadores norte-americanos. Os documentos presentes nos Estados Unidos irão auxiliar na compreensão de uma trajetória permeada pelo religioso e pela força simbólica.

Ao analisarmos os manuscritos em contraponto a outros documentos, teremos a oportunidade de acompanhar o ponto de vista de um homem que passou trinta e um anos vivendo como peregrino na América, aproveitando-se do contexto de sua época onde o cenário latino americano valorizava a atuação deste tipo de personagem. O eremita italiano não acreditava estar à margem quando se apresentava em gabinetes de bispos, governadores ou presidentes de província solicitando autorização para atuar como missionário religioso. Sua vestimenta de frade – ou algo que lembrasse a um frade –, aliado ao conhecimento que possuía da Bíblia e de teologia, credenciaram-no perante as autoridades de vários países da América de meados do século XIX.

João Maria de Agostini passou pelos principais países do continente americano, ora vivendo em montanhas, ora em grutas e cavernas, percorrendo milhares de quilômetros a cavalo, de barco e, sobretudo, a pé. Para superar obstáculos variados, buscou amalgamar saberes distintos que lhe possibilitassem a sobrevivência, estabelecendo, igualmente, relações pessoais ainda que momentâneas. Foi missionário, catequista e pregador, mas também peregrino, penitente, artesão e curandeiro, sendo tais práticas utilizadas durante todo o percurso pelo Novo Mundo. Não há dúvida que estamos diante de uma história excepcional, uma verdadeira “odisseia” que tentarei, a partir de agora, remontar com fontes encontradas aqui e acolá, permitindo, assim espero, que compreendamos os pormenores desta trajetória.

***

Atualizei a grafia de todos os documentos transcritos neste trabalho, bem como traduzi livremente os textos em língua estrangeira. Os mapas têm função meramente ilustrativa, servindo, unicamente, para localizar geograficamente lugares citados nas fontes.

Mapa do Rio Grande do Sul, entre 1830 e 1848. Ao centro, sob a sigla “SMBM”, a vila de Santa Maria da Boca do Monte. Fonte: Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia da UFRGS, Gabinete de Cartografia, 1961. Título do Mapa: “Le Rio Grande do Sul, entre 1830 et 1848”.

# CAPÍTULO 1

## AS ÁGUAS SANTAS

Este capítulo tem por objetivo analisar como evento e personagem foram surgindo um em função do outro: o episódio das "águas santas" do Campestre da vila de Santa Maria da Boca do Monte, interior do Rio Grande do Sul, e o italiano João Maria de Agostini. A ideia é recolocá-los em seu tempo e lugar, restituí-los a um momento histórico para perceber como e por que foram alcançando repercussão entre grupos sociais distintos. O modo como utilizo as fontes procurará respeitar certa ordem cronológica, ou seja, quando e por quais canais as notícias sobre os "milagres" das "águas santas" foram sendo transmitidas e ganhando espaço à medida que eram divulgadas. A partir dessa repercussão, os agentes sociais tentarão explicar quem era e o que fazia o *monge* em solo brasileiro, atribuindo-lhe interesses e qualificações contraditórios. As motivações para que surgissem opiniões tão díspares a respeito do indivíduo serão aqui analisadas. Como as fontes são de natureza variada – jornais, ofícios do governo, cartas particulares, crônicas memorialísticas –, farei as devidas e necessárias críticas documentais conforme a narrativa for se desenvolvendo.

### 1.1. A voz dos devotos

No mês de maio de 1848, nas páginas do jornal *O Porto Alegrense*, foi publicada a seguinte notícia: "Na Serra do Botucaraí, próximo a Santa Maria, dizem se descobrira uma fonte, com a água da qual se tem operado algumas curas, e por isso lhe dão o nome de água milagrosa." Afirmava o texto ainda que os "exagerados apregoam por toda a parte que já ela tem curado a elefantíase, dando vista a cegos, tornando bons os paralíticos, e não se sabe o que mais", e que para lá "tem ido doentes de todas as partes da província, atraídos pelos inúmeros prodígios que se contam de tal água, que dizem fora descoberta por um *monge*, que se ausentara logo que para

ali entrara a concorrer muito povo." Para poder melhor informar sobre esta descoberta, o jornal finalizou assegurando que estava pedindo "alguns esclarecimentos a pessoas circunspetas, e logo que nos sejam dados, os transmitiremos aos nossos leitores."[29]

Cientes que este era assunto de alguma importância – que atraía a atenção das pessoas pelas promessas de curas a diversas enfermidades – outros jornais passaram a se ocupar do acontecimento, republicando o texto do *Porto Alegrense* e, logo a seguir, apresentando novos "prodígios" das tais "águas milagrosas". O jornal *Diário do Rio Grande*, aproveitando-se da curiosidade que o caso suscitava, assim o referiu: "Tamanhas virtudes se tem contado por aí das águas que em Santa Maria da Boca do Monte descobrira um padre da Companhia de Jesus, que força é ocuparmo-nos também deste assunto, aliás, de importantíssima transcendência para a sociedade." Desconfiados dos "efeitos tão assombrosos que se atribuíram desde o princípio a essas águas", os jornalistas confessaram que "duvidaram da sua eficácia", crendo que "tudo não passava de uma fábula ou superstição."

Fazendo breve menção ao descobridor das águas, afirmaram que "em diversas povoações era acolhido o reverendíssimo Monge" com veneração, assegurando que até na cidade de Pelotas o "povo lhe saíra ao encontro para beijar-lhe as vestes e o cajado". Apesar de pensarem que tudo não passasse de "um excesso de religiosidade," apresentaram os testemunhos que abundavam no interior da província sul-rio-grandense a respeito "das miraculosas virtudes das águas santas", acreditando ser um dever de ofício "proclamar com todo o afinco a sua indisputável bondade e eficácia para todas as moléstias nervosas, sifilíticas, etc."[30]

Porém, havia nas reportagens certa confusão na hora de retratar o responsável pela descoberta das águas curativas: *O Porto Alegrense* afirmou ter sido um *monge* – acrescentando que o mesmo se ausentara tão logo o povo passou a acorrer em maior número ao local; o *Diário do Rio Grande*, por outro lado, dizia se tratar de um padre da Companhia de Jesus. Informações um tanto desencontradas sobre o "descobridor", mas o importante, naquele momento, não era chegar à identidade do sujeito, antes, sim, anunciar as curas que se realizavam nas águas que eram consideradas "santas". Para tal, o jornal *Diário do Rio Grande* publicou uma carta datada do dia 30 de agosto de 1848, da vila de Alegrete – interior do Rio Grande do Sul –, escrita por "pessoa competente", que assim relatava: "Por aqui nada irá de notável, além das prodigiosas curas operadas pelas águas denominadas do Monge, em Santa Maria da Boca do Monte, simplesmente bebidas ou em banhos." Regionalista convicto, o autor da carta asseverava que

---

[29] Biblioteca Rio Grandense, cidade de Rio Grande - BRG, Jornal *O Porto Alegrense*, 17 de maio de 1848. Notícia republicada no jornal *O Rio-grandense*, 8 de junho de 1848, n. 327, p. 3. A notícia mais recuada no tempo que pude encontrar sobre as "águas milagrosas do monge" foi a publicada no jornal *O Porto Alegrense* do dia 17 de maio de 1848.
[30] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 16 de outubro de 1848, n. 1, ano 1, p. 1-2.

com a água pura do Rio Grande do Sul, "que apresenta maiores e mais completos resultados na cura do mal de São Lázaro", já não se precisava do Assaçú do Pará, "tão recomendado pelo governo" para curar diversos males do corpo.[31]

Na sequência, o missivista diz que um tal de "Nico Nery Subtil (Paulista) foi para as águas em figura monstruosa, eu o vi; e está bom apenas com umas pequenas feridas (...)". Pessoas em estado cadavérico, "já quase secas, tem voltado em estado perfeito". Para as moléstias de olhos – continuou – "é impossível que haja remédio mais decisivo; e enquanto às que procedem do venéreo, isso sim é um, como lá dizem, *logo-logo*. Reumatismos, chagas antigas, paralisias, tudo cura a fonte das águas santas!". Receoso que não acreditassem nele, o autor da carta falou de um sujeito que "há muitos anos vivia sem se poder mexer" por apresentar problemas de gota, e talvez aparecesse na cidade de Rio Grande para convencer os incrédulos. Se ainda assim houvesse descrença, nomeou outras pessoas que poderiam dar atestado das curas alcançadas.[32]

Depois de divulgadas na imprensa do Rio Grande do Sul as notícias sobre as "águas milagrosas", os principais jornais da Corte imperial passaram a publicar os referidos artigos. O primeiro a estampar em suas páginas os "prodígios das águas" foi o *Diário do Rio de Janeiro*,[33] seguido pelo *Correio Mercantil*, *Jornal do Comércio* e *A Nova Gazeta dos Tribunais*.[34] De maio a novembro de 1848, inúmeras foram as reportagens comunicando o que acontecia naquele ponto desconhecido do interior do Rio Grande do Sul, na pequena vila de Santa Maria da Boca do Monte. As informações veiculadas na imprensa transmitiam o ponto de vista dos crédulos, daqueles que frequentaram o lugar e tinham alcançado ou presenciado alguma cura. Sendo assim, em um primeiro momento, os jornais não emitiram opinião própria a respeito dos fatos, restringindo-se a publicar as várias cartas que recebiam de "pessoas competentes" do interior da província. Dentre estes textos, um em especial mereceu maior espaço nas páginas dos jornais,

---

[31] Em 3 de fevereiro de 1848, o governo da província do Pará enviou a diversos presidentes um relatório feito por três médicos que atestaram os poderes medicinais do vegetal denominado *Assacú* para o tratamento da morféia. O presidente interino do Rio Grande do Sul, em 30 de março de 1848, agradeceu o relatório confirmando que daria publicidade na imprensa sobre o uso de tal planta. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul – AHRS, Códice A-3.08 (1846-1854), Porto Alegre, 30 de março de 1848.

[32] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 16 de outubro de 1848, n. 1, ano 1, p. 1-2. O autor da carta não foi identificado.

[33] Biblioteca Nacional – Setor de Periódicos, Rio de Janeiro – BN, Jornal *Diário do Rio de Janeiro*, 6 de julho de 1848, n. 7836, p. 1. No mesmo jornal, até dezembro de 1848, há outros artigos sobre as águas santas. *Diário do Rio de Janeiro*, janeiro a dezembro de 1848, localização: PR-SPR 00005.

[34] Todos estes jornais encontram-se micro-filmados no Setor de Periódicos da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. *Correio Mercantil*, janeiro a dezembro de 1848, localização: PR- SPR 00001; *Jornal do Comércio*, janeiro a dezembro de 1848, localização: PR-SPR 1 (31); o jornal *A Nova Gazeta dos Tribunais* encontra-se igualmente na Biblioteca Nacional, mas no setor de Obras Raras.

repercutindo por todo o Brasil.[35] Assim, sob o título "As Águas Santas", iniciava a carta/reportagem:

> Temos debaixo dos olhos uma longa relação de numerosas curas operadas pelas águas medicinais de Santa Maria da Boca do Monte. Casos espantosos e de incrível realidade aí se acham descritos, com as cores singelas da fé mais pura, fé robustecida diante do testemunho ocular desses prodígios da bondade divina. Aí a entregamos ao conhecimento da humanidade, omitindo muitos casos, por menos interessante.[36]

Percebe-se, aqui, que o termo difundido pelo povo – "Águas Santas" – foi o que prevaleceu e passou a identificar as "águas medicinais" existentes na então desconhecida vila de Santa Maria da Boca do Monte, no interior do Rio Grande do Sul. Na sequência, o autor apresentou os depoimentos de quarenta pessoas enfermas que foram até as "águas santas" para tratarem de sua saúde e, após banharem-se nelas, voltavam sãs.

A reportagem mencionava o nome, o local de origem, a idade, em alguns casos a cor, as moléstias e quantos banhos foram necessários para o restabelecimento. Dentre os quarenta nomes, havia gente de todas as partes da província do Rio Grande do Sul: Santa Maria, Cachoeira, Porto Alegre, Santa Bárbara, Caçapava, Camaquã, São Gabriel, Santana do Livramento, Lavras, Santo Antônio da Patrulha, Piratini, Taquari, etc.; bem como do Estado Oriental (Uruguai). A descrição era assim: "Rufino Teixeira de Andrade, branco, morador em Santa Bárbara, 22 anos. Sofria a 8 meses de uma afecção interna do lado direito. Chegou a 13 de maio, e no dia 16 estava perfeitamente bom."

À frente de alguns nomes, quando convinha, aparecia o ofício ou uma patente militar: "Tenente Coronel João Gonçalves Padilha, 65 anos, morador na Boa-Vista, distrito de São Martinho. Incômodo do peito, grande tosse, e quase privação do andar, pelas dores nas coxas e pés. Está que não sente mais nada". Buscar a cura nas águas era opção de qualquer pessoa independentemente de seu nível social, pois esse Tenente Coronel era um dos maiores proprietários de terras da região de São Martinho e militar que lutou ao lado dos legalistas na Revolução Farroupilha.[37] Quando a pessoa era desconhecida, o parentesco deveria ser frisado para dar credibilidade ao depoimento: "Rita, irmã de Luiz Rodrigues de Moraes, 35 anos. Sofria

---

[35] Ao ser primeiramente divulgada no jornal *Diário do Rio Grande*, em 11 de novembro de 1848, rapidamente essa reportagem alcançou a Corte imperial sendo republicada em três jornais do Rio de Janeiro: *Jornal do Comércio*, 21 de novembro de 1848, n. 321, p.1; *Correio Mercantil*, 23 de novembro de 1848, n. 320, p. 3 e *A Nova Gazeta dos Tribunais*, 6 de dezembro de 1848, n. 43, p. 4. BN, Setor de Periódicos e Setor de Obras Raras.

[36] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 11 de novembro de 1848, n. 23, p. 2-3.

[37] No jornal farroupilha *O Povo*, de 18 de março de 1840, em uma nota escrita por Antônio Vicente da Fontoura e endereçada a Domingos José de Almeida (ambos líderes farrapos), há referência ao "dissidente" João Gonçalves Padilha. O termo, por certo, indica que Padilha, antes abraçando a causa farroupilha, aderiu aos legalistas, participando, inclusive, de combates contra a coluna de Teixeira Nunes e os homens de Garibaldi que vinham de Santa Catarina após perderem o controle de Laguna. Sobre este assunto, consultar CAPUANO (2007, p. 141).

a 16 anos dos ouvidos. Com 6 banhos tirou de um destes uma espécie de pele em forma de funil com duas perninhas. E daí em diante não sentiu nada mais."

Como no caso de Rita, outros expulsavam do corpo algum objeto estranho, além de apresentarem-se com mais de um sintoma de doença: "José Pompeu de Toledo, 45 anos, morador no 1° distrito de Santa Maria. Feridas nas pernas e pelas mãos. Ficou bom." O mesmo sofria de uma dor de garganta que o privava da fala, de comer e beber. "Indo à fonte d'água e molhando-se, voltou ao seu arranchamento, onde deitou quantidade de sangue e matéria pela boca. Tomou logo um caldo, e sem mais nada restabeleceu-se." Da família Pompeu de Toledo – proeminentes moradores da vila de Santa Maria – vieram outros membros: "Maria Pompeu de Toledo, 35 anos, tinha uma inchação do lado esquerdo do pescoço do volume de um ovo, que várias vezes lhe embaraçava a fala e a atormentava com dores cruéis. A inchação já está na décima parte do volume."; Adriana Pompeu de Toledo, "tinha uma impigem brava há 18 anos. Está inteiramente boa"; Manoel Pompeu de Toledo, "inchação geral há 6 meses, defluxo asmático há 25 para 26 anos. Ficou completamente bom".

Tal como o local de origem, as enfermidades eram variadas: asmáticos, problemas nos olhos, ataques nervosos, inchação de pés e pernas, paralisias dos membros, reumatismos, fraturas e quebraduras, "facada no lado esquerdo abaixo do coração" que redundava em problemas respiratórios, cólicas, dores de estômago, inflamação no ventre, tonturas, feridas pelo corpo, "mal de São Lázaro" e "fístula em lugar perigoso sobre o ânus". Vê-se que o local das águas santas, ou "fonte do monge", atraía pessoas com diversos problemas de saúde.

A forma com que usavam das águas era variada, mas a cura era atestada como certa. Podia ser ingerida ou em banhos, e o número desses dependia do estado da doença. Alguns com três banhos nada mais sentiam. Outros, deixando-se ficar por mais tempo, chegavam aos dezesseis banhos, como "Manoel José Caetano, natural de Porto Alegre, 17 anos. Mal de São Lázaro em chaga viva pelo rosto, mãos e pés". A idade dos enfermos também variava: ia dos 13 aos 112 anos, caso de "Pedro Padilha, morador em São Martinho", parente do tenente coronel João Gonçalves Padilha, acima citado.

Não se sabe quem foi o responsável por elaborar a lista com os quarenta nomes atestando os poderes "miraculosos" das águas, mas o objetivo foi atingido, pois deu publicidade aos efeitos "maravilhosos" que as águas propiciavam àqueles que as procuravam. Tentando ser eclético na escolha de quem entrevistar, buscou o depoimento daqueles que pudessem dar credibilidade ao poder das águas santas, por isso não colocou nenhum testemunho de negros (escravos ou forros) e foi econômico no de pardos e índios. Ao identificar somente três indivíduos como pardos – Nicolau José Manuel, pardo, 26 anos; Florinda, parda, 50 anos, moradora em Tia Ana; José

Aguiar, pardo, 45 anos, morador em Santa Bárbara –, um como índio – João Índio, de Caçapava, 13 anos – e nenhum como negro, a lista carrega os preconceitos de uma época, uma vez que o número de negros, pardos e índios que procuravam a cura nas águas do Campestre era, sem dúvida, maior do que o apresentado.[38]

A lista é fundamental por sua representatividade cultural e descarta imediatamente a ideia de que quem acorria ao lugar das "águas santas" eram unicamente pessoas pobres e abandonadas, esquecidas pelas autoridades políticas e religiosas da província.[39] Se assim fosse, como explicar a presença, ali, de grandes proprietários de terras – como o Tenente Coronel João Gonçalves Padilha, de São Martinho –, e, também, da rica família Pompeu de Toledo de Santa Maria? A crença no poder curativo das águas não pode ser uma característica cultural de um grupo social específico: era algo compartilhado, em menor ou maior grau, por todos. Contudo, poderia haver diferentes explicações das razões de determinadas águas terem poder de cura: para alguns eram seus princípios sobrenaturais, para outros, suas propriedades minerais, e, muitas vezes, tais pontos de vista entravam em choque. Porém, na lista em questão, fica impossível desvendar se havia quem fizesse a distinção entre águas minerais e sobrenaturais, pois da maneira que foi publicada transmitiu a ideia de que todos acreditavam nos poderes sobrenaturais das águas.

As notícias das curas repercutiram em vários pontos da província, atraindo a atenção, por exemplo, do padre da vila de Passo Fundo (interior do Rio Grande do Sul), o ex-monge beneditino Francisco da Madre de Deus Cunha. Em novembro de 1848, o sacerdote pediu licença ao governo da província para "tratar de sua saúde nas águas minerais" de São Martinho.[40] Intercedendo a seu favor, o Vigário Geral padre Thomé Luiz de Souza reiterou o pedido junto ao presidente do Rio Grande do Sul, que concedeu algumas semanas de licença ao enfermo sacerdote.[41] E para lá foi o ex-beneditino tentar sua sorte nas águas minerais da fonte do *monge*. Porém, ao que parece, não conseguiu completo restabelecimento de sua saúde, pois, em dezembro de 1850, faria outro pedido ao governo para se ausentar da paróquia com o fim de

---

[38] A configuração social da região onde estava localizada a vila de Santa Maria, na década de 1840, comportava um número significativo de índios, pardos e negros, conforme se pode constatar pelo estudo de FARINATTI (1999).

[39] A busca por curas nas águas de Santa Maria da Boca do Monte, no interior do Rio Grande do Sul, foi vista pelo sociólogo José Fraga Fachel (1995, p. 52-53) como sinal evidente do abandono que as pessoas sofriam das autoridades públicas que, não tendo hospitais ou médicos para socorrê-los, acabavam por procurar "saídas alternativas". Ou ainda, que as águas do Campestre eram "dos pobres", ao contrário das águas termais de Santa Catarina – já famosas naquele ano de 1848 e contando com investimento do governo para melhorias como construção de um hospital –, consideradas por FACHEL (1995, p. 68-70) como "água dos ricos".

[40] AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 13, Cx 6, 1° de dezembro de 1848. São Martinho, geograficamente, era a povoação mais próxima de onde estavam as águas santas. Porém, a vila de Santa Maria da Boca do Monte, distante nove quilômetros, era quem tinha, de fato, a jurisdição sobre o lugar.

[41] AHRS, Códice A-5.90, 1848-1849. Palácio do Governo, 27 de dezembro de 1848.

tratar de sua enfermidade – Hidrólise.[42] A crença no poder de cura de determinadas águas era algo compartilhado por vários grupos, independentemente de sua condição social. Assim, vale mencionar o pedido que José Joaquim de Andrade Neves fez ao governo da província no princípio de 1849.

Pertencente a tradicional família do município de Rio Pardo, José Joaquim de Andrade Neves atuou como liderança militar legalista prestando serviços ao Império à época da revolta farroupilha. Futuro herói da Guerra do Paraguai, onde morreu em combate, envolveu-se em um caso lendário, quase anedótico, quando surrou a bengaladas o *monge* que "descobriu" as águas santas.[43] Por ora, é relevante dizer que Andrade Neves era homem de posses e de destacada importância no governo do Rio Grande do Sul, ocupando o cargo de Diretor Geral dos Índios na província. No dia 1° de janeiro de 1849, ao apresentar relatório sobre sua visita as aldeias indígenas de Nonoai e Guarita (norte da província), e comentar, com preocupação, a respeito da elefantíase que estava infectando os índios, fez a seguinte sugestão: "(...) parece-me acertado que estes enfermos fossem auxiliados com sustento e transporte, e levados às águas minerais de Santa Maria da Boca do Monte, ou do Botucaraí, onde consta que iguais doentes têm melhorado."[44] A conservação dos enfermos nas aldeias, segundo Andrade Neves, tornar-se-ia prejudicial, pois, além de um suposto contágio, as mortes causavam pavor aos outros índios que já estavam abandonando as aldeias indo refugiar-se nas matas em busca de seus próprios métodos de sanar tão medonha enfermidade.

Se ao pedido do vigário de Passo Fundo o governo deu autorização, à solicitação de Andrade Neves o presidente do Rio Grande do Sul, general Francisco José de Souza Soares de Andrea, respondeu negativamente, argumentando: "(...) pelo que respeita às águas denominadas Santas, não concordo que ali vá curar-se ninguém com auxílio dos cofres públicos, por que não tenho dado algum para me persuadir que seja um remédio ao mal [da elefantíase]."[45] Ao conceder licença ao vigário de Passo Fundo, em dezembro de 1848, o governo assim o fez porque ainda não tinha em mãos o resultado da análise do médico que foi até o lugar das águas santas verificar se elas, realmente, possuíam princípios medicinais. Além do que havia uma lei que autorizava os párocos a se ausentaram de suas freguesias desde que o motivo fosse justificado.[46] Contudo, à negativa ao Diretor Geral dos índios José Joaquim de Andrade Neves se

[42] AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 13, Cx 6, 17 de dezembro de 1850.
[43] As consequências para Rio Pardo, vila onde Andrade Neves espancou o monge, foram trágicas segundo a crença popular, uma vez que o escorraçado monge lançou uma "maldição" para a cidade. Este assunto até hoje é tratado em Rio Pardo, constando, inclusive, de parte da tese de doutorado em sociologia de César Hamilton Goes (2007).
[44] AHRS, Índios, Maço 3, Rio Pardo, 1° de janeiro de 1849.
[45] AHRS, Códice A-5.92, 1848-1850, Palácio do Governo, 1° de agosto de 1849.
[46] Lei Provincial n. 150, de 5 de agosto de 1848, que, no capítulo 3 do artigo 14 diz: "A todo o pároco, que em causa justificada perante a autoridade competente se ausentar da Igreja com que estiver provido, e nela não deixar

deveu, certamente, ao parecer médico – que já era de conhecimento público desde maio de 1849 – contrário às águas de Santa Maria, assunto que tratarei mais a frente.

Ao fazer o pedido ao governo, Andrade Neves podia não ter certeza se as águas eram realmente eficazes para debelar doenças, no caso a elefantíase. Mas, na esteira das notícias que propagandeavam diversas curas, inclusive as da elefantíase, acreditou ser vantajoso ao estado patrocinar o envio de índios enfermos à Santa Maria, ou ao Botucaraí, para que experimentassem as águas minerais. Porém, como àquela altura dos acontecimentos as "águas santas" já contavam com fortes adversários – os médicos diplomados –, o general Andrea não poderia alimentar a crença popular patrocinando o transporte de doentes ao local, pois isso seria uma completa contradição tendo em vista estar o governo pautando suas decisões nas questões de saúde com base nos pareceres cientificistas dos médicos.[47] Contudo, independentemente da opinião médica ou do governo, o número de crentes continuava a aumentar, fazendo com que uma extensa romaria se formasse até o local das águas, também chamada de "fonte do monge".

Os jornais do Rio Grande do Sul, de maio a novembro de 1848, ao publicarem as cartas de pessoas do interior, davam espaço em suas páginas para as notícias que já eram de amplo conhecimento público. A imprensa, portanto, não foi a primeira e nem a principal responsável por espalhar que curas milagrosas aconteciam em Santa Maria. De modo acrítico, foi na esteira do entusiasmo popular que, do modo tradicional – pela oralidade – foi o personagem central em comunicar os "milagres" que ocorriam nas águas do *monge*. No entanto, tão logo os jornalistas tomaram conhecimento de uma nova informação – a "prisão" do italiano descobridor das águas santas – passaram a emitir opiniões antagônicas ao que antes expunham com tanta euforia.

Em uma mudança repentina, as notícias que passaram a ser veiculadas pela imprensa revelaram o falecimento de várias pessoas que se banharam nas ditas águas, como que ao entrarem em contato com o líquido outrora milagroso viam seu estado de saúde piorar. Para comprovar o que falavam, um correspondente do jornal *O Rio Grandense* afirmava que "o general correntino [Província de Corrientes, na Argentina] Joaquim Madariaga, emigrado no Rio Grande do Sul faleceu nas Águas Santas." Negando as virtudes terapêuticas atribuídas àquelas águas, dizia o artigo que o general Madariaga, "que para aí tinha ido curar-se da morfeia, fora uma das desgraçadas vítimas do fanatismo, tendo o uso daquelas águas apressado a sua morte."[48] Certamente estavam os jornalistas constrangidos por se deixarem levar pela euforia popular ao

---

coadjutor para substituí-lo, na forma das Leis Eclesiásticas, se suspenderá a respectiva côngrua". Cf. AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 13, Cx 6, Ofício do Vigário Geral padre Thomé Luiz de Souza ao governo da província, 1° de dezembro de 1848.

[47] O relatório do médico Thomaz Antunes de Abreu, que apresentarei no próximo capítulo, foi entregue ao governo do Rio Grande do Sul no dia 25 de maio de 1849, trazendo a constatação de serem as águas "santas" unicamente potáveis.

[48] BRG, Jornal *O Rio Grandense*, janeiro de 1849; BN, *Jornal do Comércio*, 18 de fevereiro de 1849, n. 49, p. 2.

apresentarem tantas notícias que davam conta dos prodígios e fabulosas curas alcançadas nas águas santas. Do entusiasmo à crítica, já no final de novembro de 1848 os jornais passaram a retratar as pessoas que para Santa Maria se dirigiam como "vítimas do fanatismo", e não pouparam esforços, desde então, para desacreditar os efeitos terapêuticos das águas agora mortíferas.

Por outro lado, fica a dúvida se realmente o general da província de Corrientes, Joaquim Madariaga,[49] procurou o lugar para sanar sua enfermidade e ali tenha falecido. Os jornais, muitas vezes, não questionavam as suas fontes porque acreditavam que seus informantes eram pessoas "circunspectas". Portanto, caso assim tenha acontecido, o general Madariaga pode ter sido a pessoa mais importante, em termos políticos, a ter buscado a cura nas águas milagrosas de Santa Maria, quiçá tornando-se o mais famoso defunto a ser ali enterrado.

A reportagem que anunciou a morte do general Madariaga foi repetida no Rio de Janeiro pelo *Jornal do Comércio* que, junto a outros periódicos, reproduzia, constantemente, diferentes notícias do Rio Grande do Sul e das diversas províncias do Brasil. Havia uma intensa correspondência entre a empresa jornalística brasileira, com trocas de edições no intuito de divulgar o que acreditavam ser os principais fatos que ocorriam de norte a sul do Império. Não estranha, portanto, que encontremos essas reportagens do Rio Grande do Sul em periódicos do Rio de Janeiro, do mesmo modo que é possível encontrar notícias do Pará, de Pernambuco, da Bahia, de São Paulo e de outras províncias nos jornais sulinos.

Ainda no início da divulgação pela imprensa, em maio de 1848, o médico e deputado eleito pelo Rio Grande do Sul, José Martins da Cruz Jobim, que estava na corte cumprindo suas funções legislativas e médicas, procurou informar-se a respeito das "águas que chamam águas do Monge". Para tal, enviou correspondência ao padre francês João Pedro Gay que paroquiava, graças as suas recomendações, na longínqua freguesia de Alegrete, localizada na campanha sul-rio-grandense e outrora capital derradeira dos rebeldes farroupilhas. O teor desta carta e da primeira resposta do padre – de 4 de julho de 1848 – me é desconhecido, e a segunda correspondência escrita de Alegrete, no dia 10 de outubro do mesmo ano, João Pedro Gay diz que não irá repetir ao nobre deputado "o que então lhe dizia das águas que chamam águas do

[49] O general Joaquim Madariaga estava, de fato, como exilado político no Rio Grande do Sul devido às desavenças políticas com o governador de Buenos Aires Juan Manoel de Rosas. Uma vez no Rio Grande do Sul, Joaquim Madariaga participou das celebradas *califórnias* ao lado de proprietários rurais sul-rio-grandenses, como o Barão do Jacuí (coronel Francisco Pedro de Abreu) dentre outros. As *califórnias* – analogia à corrida do ouro nos Estados Unidos nesta mesma época (início da década de 1840) – eram incursões armadas de bandos de brasileiros em território uruguaio a fim de roubar gado e capturar negros foragidos. Sobre este assunto, consultar: BANDEIRA (1995, p. 104).

Monge" porque tinha "a esperança que V. Exa. terá recebido a minha carta" do mês de julho.[50] Se o padre foi pouco esclarecedor aos questionamentos do médico, este não ficaria muito tempo sem receber novas informações sobre as águas do Rio Grande do Sul.

Em reunião na Academia Imperial de Medicina, à qual presidia em novembro de 1848, José Martins da Cruz Jobim propunha uma discussão a respeito de notícia publicada pelo *Jornal do Comércio* sobre as águas minerais da província do Rio Grande do Sul, "no lugar de Santa Maria da Boca do Monte, denominadas vulgarmente Águas Santas". Segundo o médico, a notícia saiu originalmente no Jornal *Diário do Rio Grande*, que ele tinha à vista e que apresentava à Academia.[51] Segundo Cruz Jobim, era útil que a Academia se ocupasse com estas águas e outras existentes pelo Brasil, "mas que infelizmente ainda são inteiramente desconhecidas, ou são mui pouco em razão de que as análises feitas a respeito delas tem sido incompletas, ou pela maior parte feitas por pessoas pouco habilitadas para isso, e sobre cujas conclusões ainda podem subsistir dúvidas." O médico desejava isso não só pelas vantagens terapêuticas que essas e outras águas minerais do país poderiam resultar à ciência e à humanidade, mas pelo "incremento e civilização do país como meio eficaz que elas são de se derramar e espalhar a população em lugares incultos, promovendo nos lugares de suas fontes o estabelecimento de povoações, que depois se convertem em aldeias, vilas e até cidades."[52]

Os outros médicos da Academia concordavam que deveriam se ocupar das águas minerais, porém, afirmaram que "pouco ou nada podemos dizer a este respeito na presente discussão e, sobretudo, das ultimamente descobertas no Rio Grande do Sul." A Academia não possuía outros conhecimentos e dados relativos às águas de Santa Maria senão os que vinham relatados pelos jornais públicos. Na sequência, o Dr. Cruz Jobim lembra e propõe que também "se recomende ao governo que mande não só examinar e analisar essas águas, mas a realidade de tantos contos milagrosos que por aí correm a respeito das mesmas." Ao responsável pela análise das águas de Santa Maria, convinha indagar que relação poderia ter "as qualidades minerais e medicinais das águas na província do Rio Grande do Sul para a produção [cura] do bócio, moléstia que vai se generalizando muito nessa província, e ameaça invadi-la (...)."[53]

---

[50] "Na carta que tive a honra de escrever a V. Exa. no dia 4 de julho último logo depois de tomar posse desta Igreja, participei a V. Exa. a minha denota e como tinha sido bem recebido nesta Vila [de Alegrete] graças às excelentes recomendações de V. Exa.; não lhe repito agora o que então lhe dizia das águas que chamam águas do Monge e porque tenho a esperança que V. Exa. terá recebido a minha carta." Na sequência, o padre comenta que irá ao Rio de Janeiro no princípio do próximo ano de 1849 para poder obter a sua naturalização e cumprimentar pessoalmente o deputado Cruz Jobim. IHGB, Sala de Leitura, Coleção Padre Gay, Lata 404, Pasta 6, carta de 10 de outubro de 1848.

[51] A reportagem em questão apresentava o testemunho das quarenta pessoas atestando o poder curativo das águas santas. Cf. BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 11 de novembro de 1848, n. 23, p. 2-3. O periódico fluminense a que se refere o médico era o *Jornal do Comércio*, 21 de novembro de 1848, n. 321, p.1 (BN, Setor de Periódicos).

[52] BN, Setor de Periódicos, *Revista dos Annaes de Medicina Brasiliense*, n. 10, Abril, 1849, p. 241-242.

[53] BN, Setor de Periódicos, *Revista dos Annaes de Medicina Brasiliense*, n. 10, Abril, 1849, p. 241-242.

Do mesmo modo que os médicos da Academia Imperial, outros indivíduos tomaram conhecimento das informações de curas nas águas de Santa Maria pelos jornais da Corte. Natural do Rio Grande do Sul – município de São José do Norte –, Delfina Benigna da Cunha vivia no Rio de Janeiro desde a década de 1830. Nascida em 1791, era filha do capitão-mor Joaquim Ferreira da Cunha Sá e Menezes, de grandes serviços à Coroa portuguesa. Ao perder a mãe em 1833, passou a viver modestamente com uma mesada mensal concedida por dom Pedro I, já que Delfina da Cunha era cega desde os vinte meses de idade, em decorrência da varíola. Mas isso não a impediu de descobrir e desenvolver dotes poéticos. Grande admiradora da família real dos Bragança, consagrou várias obras aos imperadores D. Pedro I e Pedro II, além de suas esposas (TEIXEIRA, 1920, p. 87). À época da revolta farroupilha, escreveu artigos criticando Bento Gonçalves da Silva, então presidente da República Rio-grandense.

Sempre viajando acompanhada por uma africana livre, Delfina da Cunha tomou o caminho de sua província natal possivelmente na metade final de 1848. Esta viagem tinha por objetivo a cura nas águas do *monge*. Após passar pelas águas do Cerro do Botucaraí, próximo à cidade de Rio Pardo, e pelo Campestre de Santa Maria, a poetisa escreveu longo artigo que foi publicado no jornal *Diário do Rio Grande*.[54] Pela imprensa, portanto, divulgou a busca das pessoas por curas milagrosas. Declarou que as águas do Botucaraí, por ser uma "descoberta" posterior e igualmente feita pelo misterioso *monge*, não eram assim tão concorridas como as de Santa Maria, estas sim pioneiras nas curas e as que mais atraíam pessoas da província. Mas para Delfina da Cunha, tanto uma quanto a outra eram "abençoadas por Deus" e muitos benefícios traziam para o povo. Escreveu um artigo que o jornal *Diário do Rio Grande* publicou em 11 de maio de 1849, justamente quando as águas santas já estavam em descrédito na imprensa havia algum tempo.

O texto de Delfina da Cunha descreve as suas experiências tanto no Cerro do Botucaraí quanto no Cerro de Santo Antão, outro nome que designava o local das águas santas de Santa Maria da Boca do Monte. Iniciou pela cura que ela mesma alcançou ao se banhar nas águas abençoadas do Botucaraí: "padecia eu de uma enfermidade crônica de um sirro que sofria há dezoito anos, o qual me causava dores por todo o corpo", o que afetava sobremaneira o seu pulmão; "e com vinte e cinco banhos fiquei completamente sã, a ponto de parecer que não tive tais moléstias". Declarando que eram inumeráveis os prodígios que nas águas do Botucaraí se viam a cada dia, relatou somente os mais notáveis: um cego que recuperara a visão, um tísico que mal podia caminhar, um que tossia sangue e uma mulher com reumatismo nos membros superiores, todos, sem exceção, após alguns banhos saíam como se nada tivessem sofrido. O

---

[54] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 11 de maio de 1849, n. 167, p. 1-2.

número de banhos continuava a variar, dependendo da recuperação do paciente. Vale dizer que, como a própria Delfina da Cunha, muitas pessoas passavam dias, quando não semanas a se banhar e a beber na fonte do *monge*, o que deixa a entender que uma rede de solidariedade se formou para que os enfermos ali permanecessem durante esse tempo.

Narrando apenas algumas curas – "pois seriam poucos todos os jornais da província para anunciarem os favores que a Providência Divina nos tem feito" – a poetisa, na sequência, claramente explicitou o seu deslumbramento com os sinais Divinos que ali acreditava estarem se manifestando. Contou, em detalhes, a aparição e peripécias voadoras de um passarinho e um beija-flor dentro da casa de oração que existia nas cercanias da fonte do *monge* – no Cerro do Botucaraí. De um lado para outro, logo após a reza do terço, pousando no Altar portátil dos padres que ali faziam missão, "estendendo suas asas sobre os braços da cruz do Senhor Crucificado (...); voltando-se depois para uma imagem de Nossa Senhora", o pássaro parecia estar afagando, beijando e reverenciando os símbolos do cristianismo. Sendo assistido por mais de cem pessoas, o ser alado "mais parecia anjo entre nuvens que uma ave". Sendo cega, possivelmente fosse a sua acompanhante africana a lhe passar os detalhes desta "extraordinária aparição". Ou, quem sabe, via com os olhos do coração! As peripécias das aves lhe inspiraram um pequeno soneto que igualmente saiu publicado no jornal.

Antes de continuar a exposição deste singelo, angelical, mas importante texto, vale ressaltar o comentário que Delfina da Cunha fez a respeito da presença de padres missionários no lugar das águas santas do Cerro do Botucaraí. Como veremos, esta presença não era fortuita, e se estendia também às águas de Santa Maria, no cerro de Santo Antão. O que Delfina da Cunha não comenta, era que o governo autorizara, ou mesmo mandara que padres jesuítas fossem até ambos os cerros fazer trabalho missionário e tomar conhecimento da aglomeração um tanto desordenada que havia em volta das ditas fontes do *monge*.[55]

Após apresentar o seu soneto, Delfina Benigna da Cunha fez uma breve descrição do caminho que levava ao cume do Cerro do Botucaraí, que, mesmo muito inclinado em alguns pontos, "é todo guarnecido de grandes árvores, e nos lugares onde é mais dificultosa a subida estão em distância que bem se pode por a mão". Tratando o cerro como patrimônio do povo sulino, a devota poetisa queria convencer os leitores do jornal, bem como o redator, a acreditarem que também no Rio Grande do Sul havia "lugares abençoados por Deus" e

[55] Os padres da Companhia estavam no Rio Grande do Sul desde que o governo da província autorizara a sua entrada em 1842, e, contando os padres com apoio social e político, empenharam-se em fazer missão pelo interior bem como iniciar a organização de aldeamentos indígenas na tentativa de evangelizar o indígena. Sobre a presença dos jesuítas no sul do Brasil neste período: FRANCISCO (2006). O superior dos jesuítas no Rio Grande do Sul, em 1849, emitirá um parecer sobre sua visita missionária ao cerro de Santo Antão, em Santa Maria. Assunto a ser visto no segundo capítulo do presente trabalho.

disponíveis a todos em busca da saúde do corpo e da alma. Percebe-se, por este comentário de Delfina, ter ela conhecimento das notícias transmitidas pelos jornais da Corte anunciando a descoberta de santuários de cura em outros pontos do Brasil[56] e também da Europa. Portanto, tentava a poetisa fazer apologia das águas santas do sul do Brasil mostrando convicção de que Deus também olhava com piedade para os povos dos rincões mais afastados dos centros dito civilizados.

Na sequência, Delfina narra a sua experiência nas águas do Cerro de Santo Antão que, para ela, "não são mais nem menos prodigiosa que as outras [do Botucaraí], mas, como a primeira descoberta, concorre ali maior número de pessoas (...)". As curas que aconteciam pareciam tão fabulosas, segundo nos transmite a poetisa, que até o médico responsável por dar o parecer oficial sobre os princípios medicinais se rendeu aos fatos quando chegou ao Cerro de Santo Antão: "o Dr. Thomaz Antunes de Abreu, grande antagonista do monge e das águas", ao examinar os doentes e os sãos, teceu elogios às águas declarando estar "Deus de nós compadecido, por piedade espantosa, fez com que um monge descobrisse água santa, milagrosa." A meu ver, dificilmente o Dr. Thomaz Antunes de Abreu faria tal colocação, pois, no relatório que fez em maio de 1849, o médico distante esteve de se mostrar favorável às águas ou ao *monge*, muito pelo contrário, desacreditou as curas, vociferou toda sua fúria contra os charlatães e contra as práticas "supersticiosas" que observou. A poetisa, ao que parece, quis estender ao médico o deslumbre que sentia em seu beato coração.

Como ápice do artigo, Delfina da Cunha demonstra o seu arrebatamento com a Providência Divina, com as águas e com o *monge* responsável pela descoberta. O poema é eloquente, tal como era a crença daqueles que dia a dia, cada vez em maior número, independentemente da opinião oficial, faziam romaria aos ditos cerros santos.

> (...) De longínquas terras vem
> Um eremita ilustrado,
> Que nos mostra o que há guardado
> O Céu para o nosso bem.
> À glória de Deus convém,
> Que fontes um monge abrisse,
> Que delas pura saísse
> Água de tanta excelência.
> Que um Deus por suma clemência
> Fez com que um monge descobrisse.
>
> Bendito seja o Senhor
> Deus do povo israelita,
> Que por bondade infinita

[56] Os jornais do Rio de Janeiro traziam reportagens anunciando locais onde se realizavam curas diversas, sempre em fontes de água ou rios termais, sulfurosos ou minerais. Contudo, do mesmo modo que acontecia no Rio Grande do Sul, o povo acreditava nos poderes miraculosos das águas, e não em seus princípios químicos. Ao final deste primeiro capítulo e no próximo, farei uma análise mais detalhada destas questões.

Tem ao homem tanto amor!
A Ele glória e louvor
Dê a terra jubilosa,
Pois da esfera luminosa
Nos dá de saúde fontes,
Fazendo manar dos montes
Água santa, milagrosa.[57]

Delfina Benigna da Cunha, poetisa de renome no Rio de Janeiro por seus talentos literários, não pode ser considerada, portanto, uma pessoa iletrada ou ignorante. E, certamente, ela não se via como mais uma a ser enganada pelas "falsas promessas de cura" e "fanatizada" por discursos de "lunáticos" que se aproveitavam da "ingenuidade do povo" como afirmavam os jornais do Rio Grande do Sul ou os médicos acadêmicos. Apesar de não ter conhecido pessoalmente o *monge*, isso não a impediu de se fazer porta-voz dos crentes que o conheceram, deixando transparecer no seu texto um imenso respeito e veneração à figura do "eremita ilustrado". Do mesmo modo, é possível ver em suas palavras uma fé absoluta nas águas santas e no poder de cura que delas emanava, o que nos coloca diante da voz dos crédulos.

Concluindo o artigo, Delfina da Cunha narra mais casos de cura, agora os que ela diz ter presenciado no cerro de Santo Antão. O que há de novidade, para o pesquisador, é uma cura na qual um doente que "padecia de um cancro que lhe comera os olhos, nariz, parte do beiço superior e uma face, deixando o osso à mostra", usara as águas em banhos, e, também, o barro sobre as chagas. Sarou completamente, declara Delfina. Diz ela que o homem ficou morando naquele lugar, e "por promessa que fez sobe ao cerro todos os dias para ser visto de todos, julgando fazer uma confissão expressiva das maravilhas do Senhor (...)". Materialização da vida espiritual do leigo cristão, prova viva, empírica da graça de Deus!

O barro a que se refere a autora era o que se formava sob os pés daqueles que se banhavam nas águas santas, o que, aliás, era uma prática comum de todos os devotos lá presentes. Como veremos em dois relatórios médicos, não somente o barro era usado nos rituais de cura, mas tudo o que lá havia, desde raízes, folhas e caules de árvores até animais como uma cobra, a que "tudo chamavam de santo", como dirá o médico Thomaz Antunes de Abreu.

Ao deixar o "arraial de Santo Antão", possivelmente entre março e abril de 1849, Delfina da Cunha levava consigo não só a certeza de ter estado diante de uma das maiores benesses que a Providência Divina concedera aos homens, mas, igualmente, carregava a convicção de que os médicos diplomados nada eram diante do verdadeiro médico: "Eu deixei oitocentas pessoas no arraial de Santo Antão, e quatrocentas no Botucaraí. Este número bem prova a eficácia d'aquelas águas." Todas as enfermidades eram ali vistas, "de sorte que é remédio para todas; porém não

[57] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 11 de maio de 1849, n. 167, p. 2.

para aqueles doentes que não tem fé; pois Deus nos quer mostrar que Ele é o verdadeiro médico."[58] Crítica explícita ao Dr. Thomaz Antunes de Abreu, uma vez que ambos devem ter se encontrado – e discutido – no local das águas do *monge* em Santa Maria.[59]

Após publicarem tantos depoimentos do interior sobre os prodígios das "águas santas", durante boa parte do ano de 1848, os jornais, como referi anteriormente, passaram a desacreditá-las de diferentes modos. Mas tiveram de se render à boa escrita da poetisa sul-rio-grandense, que, inclusive, recebeu elogiosas respostas de leitores e pedidos para elaborar outros poemas. Porém, o artigo ficou restrito ao jornal *Diário do Rio Grande*, não sendo reproduzido por nenhum outro periódico, pelo menos nada encontrei a respeito. Do final de 1848 até a metade de 1849, prevaleceram textos críticos às águas e ao "descobridor", muito embora os jornalistas pouco soubessem quem era, de fato, o *monge* que passou pelo Rio Grande do Sul estabelecendo moradia nos cerros do Campestre e Botucaraí. O texto de Delfina Benigna da Cunha, a poetisa cega órfã de pai e mãe e que vivia no Rio de Janeiro com uma modesta pensão concedida pelo Imperador, foi, portanto, a última voz a se levantar a favor das benesses das águas "vulgarmente" chamadas de "santas". Após ela, pelo menos nesse primeiro contexto de repercussão, ninguém mais quis se expor publicamente para defender os crédulos ou a sua crença.

## 1.2. O sacerdote espião

Enquanto transmitiam notícias sobre as curas realizadas no interior do Rio Grande do Sul, na então desconhecida vila de Santa Maria, os jornais do sul do país pouco revelaram aos leitores quem era, de onde viera e o que fazia na província aquele a que todos chamavam de *monge*, o descobridor das águas ditas santas. Somente na reportagem publicada pelo *Diário do Rio Grande*, de 11 de novembro de 1848[60] ao final da lista com os depoimentos dos quarenta testemunhos dos prodígios das águas santas, é que surge, pela primeira vez, relevante informação a respeito do principal personagem do caso. Até então, nenhum jornal tinha publicado o nome ou uma indicação que revelasse aos leitores quem era, afinal, o venerado "reverendíssimo monge".

> O monge João Maria Agostinho, a quem se deve a descoberta das águas santas, foi preso no cerro do Botucaraí a 17 do passado [outubro de 1848] de ordem do subdelegado daquele distrito, e remetido para a capital da província. Parece que a

[58] BRG, Pontal do Norte, 2 de maio de 1849. – Delfina Benigna da Cunha. Jornal *Diário do Rio Grande*, 11 de maio de 1849, n. 167, p. 2.
[59] O médico chegou ao local no início do mês de janeiro de 1849, permanecendo até maio do mesmo ano. Delfina da Cunha, possivelmente, lá esteve entre março e abril de 1849.
[60] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 11 de novembro de 1848, n. 23, p. 2-3.

> polícia veio no conhecimento de um fato que afetava a tranquilidade pública, e no qual figurava aquele monge.[61]

*Monge* João Maria Agostinho, a quem se devia a descoberta de uma fonte que a tantos vinha curando, foi preso no cerro do Botucaraí, local para onde também começavam a acorrer pessoas de toda parte para se banharem nas águas santas.[62] Adotando procedimento semelhante quando de sua passagem por Santa Maria, ele estabeleceu moradia no alto do cerro Botucaraí atraindo moradores das redondezas por sua reputação de "milagroso" que já era de conhecimento público. O que o jornal não esclarece, porém, é o tipo de distúrbio que o *monge* figurou para que o subdelegado do distrito o prendesse.

Em edição do dia 13 de dezembro de 1848, o mesmo *Diário do Rio Grande* anunciava que "no vapor Imperador seguiu para Santa Catarina o *monge* João Maria Agostinho, deportado".[63] Portanto, segundo se pode deduzir das informações transmitidas pelos jornais, após ser preso em 17 de outubro seguiu para Porto Alegre e ali permaneceu durante mais de um mês detido até ser enviado para Santa Catarina deportado. A partir de então, nenhum outro dado foi mencionado nos periódicos sobre o referido *monge*, deixando os leitores sem notícias sobre os motivos de ter sido degredado para Santa Catarina. O que os jornais publicavam desde meados de 1848 eram as ações do governo quanto ao caso das águas de Santa Maria, para o qual já havia autorizado o envio de um médico responsável para fazer vários testes naquela fonte, bem como observar o uso que as pessoas faziam das águas e se alcançavam alguma melhora. Os jornalistas não sabiam que o governo vinha vigiando os passos daquele que muitos consideravam o descobridor das águas minerais de Santa Maria. Porém, antes de vermos como se deu o processo que levou a captura e prisão do *monge*, acredito necessário mostrar como os jornais o apresentaram pelas suas páginas.

A suposta prisão do *monge* se deu por este se envolver em algum evento de perturbação da ordem pública. Vendo-o como um desordeiro, os redatores mudaram de "humor" quanto ao que acontecia nas águas de Santa Maria. Como relatei anteriormente, excetuando o artigo da poetisa Delfina Benigna da Cunha publicado em maio de 1849, as gazetas em uníssono passaram a desacreditar os prodígios das águas santas. O mesmo tom depreciativo foi usado com o "reverendíssimo monge". O jornal *Diário do Rio Grande*, em 18 de novembro de 1848, de modo

---

[61] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 11 de novembro de 1848, n. 23, p. 3. O detalhe da prisão do monge foi reproduzido somente em um jornal do Rio de Janeiro: BN, *Jornal do Comércio,* 21 de novembro de 1848, n. 321, p.1. Os outros jornais fluminenses, embora publicando os quarenta depoimentos que atestavam o poder de cura das águas de Santa Maria, estranhamente, omitiram a notícia da detenção do monge, que vinha logo abaixo da lista.

[62] Lembremos do extenso artigo de Delfina Benigna da Cunha, no qual ela narra suas experiências no Botucaraí dizendo que as águas que ali existiam eram tão benéficas quanto às do Cerro de Santo Antão, próximo a vila de Santa Maria.

[63] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 13 de dezembro de 1848, n. 49, p. 1.

nitidamente político, explicou a sua presença na província e o ato da prisão dentro do contexto de rivalidades com os países vizinhos – República Oriental e Confederação Argentina. Para tal, o episódio de Santa Maria e a figura misteriosa do *monge* serviram de pretexto para atacar a "neutralidade" e a passividade do governo do general Francisco José de Souza Soares de Andrea, presidente da província do Rio Grande do Sul desde abril de 1848, diante do movimento de tropas na fronteira e entrada de sujeitos "estranhos" no território brasileiro.

Sob o título "Os estrangeiros libertos e os vadios", o artigo do *Diário do Rio Grande* começava descrevendo a guerra de que era teatro a República Oriental – como então era conhecido o Uruguai –, o que estava trazendo à província do Rio Grande do Sul "grande número de emigrados".[64] Visto por um lado, a entrada de imigrantes era positiva, pois, segundo o redator do jornal, nos últimos anos tanto a indústria quanto o comércio alcançaram grande prosperidade. Porém, junto a comerciantes, operários e artistas, "desgraçadamente, de envolta com essa população útil e industriosa, arribaram às nossas praias duas classes de homens a respeito dos quais, a bem da nossa segurança interna, cumpre que as autoridades tomem sérias medidas".[65]

A primeira das classes – a que se referia o artigo – compunha-se de indivíduos vindos do Uruguai que, "sem ofício nem benefício, sem a menor ocupação", vagavam pela campanha e pelas povoações; "homens habituados a uma vida ociosa e de depredações, perfeitos vadios e turbulentos, sem moral e sem religião, e que avesados (sic) aos crimes são verdadeiros réus de polícia." Além destas considerações, o autor lamentava ser o Rio Grande do Sul vizinho de países que viviam "em permanente anarquia", o que expunha a província sempre a "qualquer invasão repentina." Esses fatores concorriam para que as autoridades, "com urgência", deixassem de lado a condescendência, "que, aliás, se poderia supor filha do mais culpável desleixo", e agissem com "toda a energia possível, a fim de prevenir males que, talvez, num futuro bem próximo, tenham de complicar a nossa situação."

Referindo-se aos vadios e negros libertos da República Oriental, o autor indicava ao governo o modo de proceder com estas "classes indesejadas que infestam a campanha": "faça-se quanto antes sair da província essas duas classes perniciosas de estrangeiros (...). E se o governo não julga oportuna a deportação dos vadios para fora do império, deve ao menos obrigá-los a procurar outra província onde a sua residência não possa ser tão perigosa como nesta." Para comprovar que não estava falando sem bases ou provas, o missivista citou um caso recentemente acontecido:

---

[64] A "guerra" a que se refere o jornal era o cerco de Montevidéu patrocinado pelo governador de Buenos Aires Juan Manoel de Rosas, tendo como comandante do exército o seu aliado o general Manoel Oribe. Ver BANDEIRA (1995).

[65] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 18 de novembro de 1848, n. 29, p. 2.

> Lembremo-nos da conspiração que noutro ponto da província há meses se descobriu; não desprezemos o que diz a voz pública acerca de certo sacerdote que debaixo das vestes monásticas com que veio de Buenos-Aires, ao passo que buscava incutir o fanatismo e a superstição no seio da população livre, expendia em suas prédicas ideias repassadas de um tal espírito vertiginoso de *liberdade* e *igualdade*, de *fraternidade* e *comunismo*, que se pode de forma alguma compadecer com o estado e instituições do país.[66] (grifos do jornal)

Embora não explicite quem era este "sacerdote que debaixo das vestes monásticas com que veio de Buenos Aires", é certo que fazia referência ao *monge* João Maria Agostinho. Isso porque, um dia antes, na edição de 17 de novembro, há um pequeno texto falando sobre a incômoda presença de espiões estrangeiros em território sul-rio-grandense: "parece-nos que, quando todos os pontos da província, até em Santa Maria da Boca do Monte, formigam emissários de Rosas[67] (...) deve a imprensa fiel à honra da pátria vibrar seus raios contra os sacrílegos que tentam pisar a púrpura de nossa soberania"[68]

O jornal realmente se referia ao *monge* João Maria Agostinho, pois, por informação que posteriormente apresentarei, ele de fato esteve em Buenos Aires antes de adentrar no Rio Grande do Sul. Porém, ao atribuir-lhe discursos em que usava ideias de "liberdade e igualdade, de fraternidade e comunismo", o jornal visava comprovar que o "sacerdote" estava a serviço do governador de Buenos Aires Juan Manoel de Rosas, conspirando a seu favor.[69]

Contando com a "condescendência" do governo do general Andrea, supostamente pouco atento a estes sinais, seria o Rio Grande do Sul palco de anarquia propagada por este tipo de estrangeiro que, plantando a cizânia entre seus habitantes, facilitaria a entrada dos exércitos inimigos. Essas eram as ideias do jornal *Diário do Rio Grande*, através das quais explicava a presença e atuação do *monge* como um modo de criticar o presidente da província e alertar a todos da real presença de emissários e espiões vindos do Uruguai ou de Buenos Aires.[70] Os jornalistas tinham convicção de suas afirmações.

---

[66] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 18 de novembro de 1848, n. 29, p. 2-3.

[67] Juan Manoel de Rosas, governador da província de Buenos Aires em duas oportunidades: 1829 a 1832 e de 1835 a 1852.

[68] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 17 de novembro de 1848, n. 28, p. 3.

[69] Sobre as questões políticas envolvendo a região do Prata e o Brasil de meados do século XIX, consultar: BANDEIRA (1995), SCHEIDT (2008), RIBEIRO (2009).

[70] O pesquisador que quiser ver como repercutia na imprensa os casos de conflito de fronteira, não deve acalentar grandes expectativas em encontrar periódicos anteriores a 1845. A imprensa do Rio Grande do Sul desenvolveu-se, sem interrupções, somente a partir do final da guerra farroupilha em 1845. Os jornais que restaram para pesquisas não estão localizados em uma única cidade, o que causa sempre contratempos aos interessados. Foi preciso algum esforço para encontrar e pesquisar nos periódicos que, nesta parte do trabalho, estão servindo de fonte. Além da Biblioteca Rio Grandense, na cidade de Rio Grande, que possui grande acervo de jornais do século XIX muito bem preservados, há, também, o Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa e a Biblioteca Borges de Medeiros (anexo ao Palácio Piratini), ambos em Porto Alegre.

É possível que o *monge* João Maria Agostinho realmente utilizasse em suas prédicas ideias de "liberdade e igualdade, de fraternidade e comunismo", mas não necessariamente nestes termos e com o sentido político proposto pelo jornal. Embora o discurso religioso possa trazer embutido intentos políticos, talvez não fossem essas as intenções originais do *monge*. Mas, por ser estrangeiro e de formação cultural distinta a dos sul-rio-grandenses, quem sabe suas prédicas não contivessem, realmente, um amálgama de religioso e político. A presença de italianos com ideais republicanos no sul do Brasil e na região do Prata era uma constante,[71] e ainda devia estar presente na memória dos jornalistas a atuação de *Giuseppe Garibaldi* e seus conterrâneos durante a revolta farroupilha.[72]

O contexto que envolveu as escolhas do *monge* no Rio Grande do Sul não favorecia a qualquer estrangeiro, e seu hábito religioso não o isentou de ser acusado de espião e conspirador. Se seus discursos tinham fins puramente evangélicos, foram entendidos como políticos, ainda mais depois que os jornalistas descobriram que ele viera de Buenos Aires, cidade aberta para receber imigrantes e exilados políticos italianos, tal como Montevidéu (SCHEIDT, 2008). Realidade ou sensacionalismo jornalístico, os atributos lançados ao *monge* parecem ter se restringido aos redatores e leitores que possuíam unicamente os periódicos como fonte de informação, e não seriam as únicas características projetadas ao *monge* João Maria Agostinho.

O sentimento de apreensão notado nos redatores dos jornais era resultado de um clima tenso que se criara devido à circulação intensa de estrangeiros de um lado para outro da fronteira. Talvez os jornalistas estivessem carregando com tintas pesadas um quadro que sempre fora costumeiro em áreas de fronteira. Por mais que a insegurança em regiões limítrofes fosse assunto de longa data e não se restringisse, obviamente, ao sul do Brasil, durante o ano de 1848 o número de cartas que chegavam de vilas e municípios vizinhos ao Uruguai ou Argentina para a redação dos jornais de Rio Grande e Porto Alegre – as duas cidades mais importantes do Rio Grande do Sul no período – parece ter aumentado consideravelmente. Tanto o *Diário do Rio Grande*, opositor do governo, quanto o *Rio Grandense* e *O Porto Alegrense*, ambos da situação, não pareciam usar de exageros quando anunciavam em suas páginas o "perigo estrangeiro".

Com interesse em criticar as ações do presidente Soares de Andrea, ou antes, em acusá-lo de negligente quanto à segurança interna e de não dar atenção aos "sinais" que vinham do outro lado da fronteira, os redatores do *Diário do Rio Grande* publicavam seguidamente cartas de preocupados súditos que viam suas terras e gado serem expropriados por bandidos dos estados

---

[71] Grande parte dos italianos que estavam em Buenos Aires e Montevidéu na década de 1840 era de exilados políticos que tinham, de fato, ideias de liberdade, igualdade e fraternidade – os Carbonários. Sobre este assunto, ver: SCHEIDT (2008).

[72] Sobre a presença de Garibaldi e outros italianos no Brasil, consultar: BARROS FILHO (2007), CAPUANO (2007).

vizinhos.[73] Não obstante, verdade exagerada ou não, o clima de insegurança estava criado, e as notícias que continuavam a chegar do interior não desmentiam o artigo do jornal *Diário do Rio Grande*.[74] Cabia ao presidente deixar de lado a sua "neutralidade", negligência segundo acreditavam os jornalistas, e agir com rigor tal como a situação reclamava. As críticas dirigidas ao presidente Soares de Andrea representavam uma disputa política de maior amplitude que opunham os partidos rivais do Império e, logicamente, não se restringia ao sul do Brasil.[75] O jornal *Diário do Rio Grande*, portanto, fazia o seu papel de oposição contando com o apoio de políticos sul-rio-grandense que atuavam na Corte imperial.

No Rio de Janeiro, ao contrário de outras províncias, havia uma variedade de jornais com periodicidade diária, como o *Diário do Rio de Janeiro*, *o Correio Mercantil* e o *Jornal do Comércio*.[76] Dentre uma gama variada de notícias, artigos, crônicas, avisos, anúncios e propagandas, foi possível descobrir que se publicavam, dia a dia, as acaloradas discussões que os deputados faziam nas sessões. Um dos assuntos que dominava o interesse dos deputados era a pacificação e situação do Rio Grande do Sul naquele ano de 1848.[77]

A questão central que se discutia era sobre o grande movimento de tropas no Estado Oriental (Uruguai) e na região de Corrientes e Entre-Rios (Argentina). Os deputados da bancada sul-rio-grandense, com destaque para o médico José Martins da Cruz Jobim, desconfiavam que o general Antônio de Souza Neto – ex-líder farroupilha e proprietário de terras em ambos os lados da fronteira – estava no Uruguai mantendo conversações com o general Oribe[78] visando sublevar escravos no Rio Grande do Sul com a intenção de facilitar uma invasão estrangeira. Cruz Jobim destacava que as revoltas de escravos já vinham ocorrendo desde o início do ano 1848, nas cidades de Pelotas, Porto Alegre e Cachoeira, que, embora controladas, podiam ter ligação uma com a outra e tendo por trás a influência do general Neto.[79]

---

[73] Em várias edições do jornal *Diário do Rio Grande*, do ano de 1848, aparece a publicação de cartas de pessoas que moravam em áreas de fronteira, como as cidades de Jaguarão e Bagé vizinhas da República Oriental do Uruguai. Cf. BRG, jornal *Diário do Rio Grande*, meses janeiro a dezembro de 1848.

[74] BRG, "Os estrangeiros libertos e os vadios", jornal *Diário do Rio Grande*, 18 de novembro de 1848, n. 29, p. 2-3.

[75] Sobre as disputas políticas no início do Segundo Reinado no contexto de formação do Estado Imperial brasileiro, consultar: MATTOS (1990).

[76] Todos podem ser encontrados na Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Setor de Periódicos.

[77] Acompanhei a discussão dos deputados através das páginas dos jornais *Correio Mercantil* e *Diário do Rio de Janeiro*, onde se publicava, diariamente, as falas dos políticos. Consultei o *Diário do Rio de Janeiro* entre os meses de janeiro e junho de 1848. De julho a dezembro de 1848 pesquisei o *Correio Mercantil*. BN, Setor de Periódicos. Fiz essa opção de modo aleatório.

[78] General Manuel Oribe, líder político no Uruguai e presidente em 1835, adotou política de reaproximação com Buenos Aires, sendo, por isso, deposto de seu cargo em 1838. Exilado em Buenos Aires, aliou-se ao governador Juan Manuel de Rosas.

[79] Insurreições reais de negros, como afirmou Ilmar de MATTOS (1990, p. 74-75), confundiam-se com levantes imaginários, obrigando políticos, chefes de polícia e delegados a manterem-se vigilantes contra a propagação de doutrinas perniciosas entre os escravos que poderiam comprometer o sossego público. Ainda estava palpitante na memória das autoridades, de norte a sul do Brasil, a revolta dos negros na Bahia em 1835 (REIS, 2003). Em 1838, na cidade de Rio Grande, foram encontradas cartas em idioma desconhecido pelas autoridades, que acreditaram

Um dos alvos da insatisfação dos deputados era o governo do general Soares de Andréa, que, para eles, nada fazia em relação à instabilidade e insegurança que alarmavam grande parte dos proprietários brasileiros daquela área de fronteira. Aliás, dizia o deputado Cruz Jobim, o Império "abandonou os proprietários brasileiros na República Oriental", pois estes estavam sofrendo abusos por parte do general Oribe que, constantemente, confiscava gado e cavalos. Porém, para não fazer parecer que os deputados sul-rio-grandenses só estavam defendendo interesses de uma elite pecuarista, Cruz Jobim acrescentou: "não é para a proteção de meia dúzia de bois ou de um papagaio que estamos solicitando a atenção do Império, mas para proteger a vida de mais de 12 mil pessoas que vivem naquela região, principalmente as centenas que estão do lado da República Oriental".[80]

Para o deputado, o movimento de tropas nos países vizinhos estava alarmando a todos. Além disso, falava que os habitantes da vila de Uruguaiana – fronteira com a província de Corrientes – se voltariam contra o Império brasileiro caso iniciasse um conflito. Deputados de outras províncias achavam as queixas e temores dos sul-rio-grandenses tudo um grande exagero, contudo, esses usaram um argumento arrebatador: antes de 1835, os deputados não haviam dado importância aos avisos que vinham do sul, "acontecendo o que todos sabem; uma revolução que sangrou o Brasil e que ainda não cicatrizou". José Martins da Cruz Jobim, notadamente o mais exaltado, argumentava sobre o conflito entre farroupilhas e imperiais de uma década de duração (1835-1845), o que causou prejuízos incalculáveis para ambos os lados. Asseverou, ainda, nunca ter havido intenção de se separar do Brasil, mas em vista dos acontecimentos da guerra e a violência com que foram tratados os sul-rio-grandenses, não restou outra alternativa.[81]

O motivo de tantas discussões entre "vossas excelências" era que os deputados da bancada sulina queriam o aumento do contingente de militares no sul, pois os seis mil lá estacionados, além de desmobilizados, eram poucos em comparação com as tropas que se movimentavam no Uruguai ou nas províncias argentinas. Opondo-se a esta proposta, alguns políticos argumentavam não ser possível enviar mais soldados ao sul, pois isso deixaria outras províncias brasileiras sem um mínimo possível para garantir a ordem pública. Por algum tempo perdurou a disputa, e, após esses impasses, de fato o assunto seria colocado em segundo plano, pois as atenções dos deputados se voltaram para uma revolta que iniciara em Pernambuco,[82] e a demanda por militares que os sulistas pediam ficou assunto menor diante dos acontecimentos

---

serem palavras de ordem para iniciar uma rebelião igual à ocorrida na Bahia anos antes. Para traduzir as cartas, foi chamado um negro de 78 anos, que alegou serem as cartas "rezas da nossa religião". A escrita era da direita para a esquerda, em idioma árabe, e os documentos, junto a uma série de depoimentos, foram enviados ao ministro da Justiça no Rio de Janeiro. Arquivo Nacional - AN, Fundo GIFI, 5C-478, documentos avulsos.

[80] BN, Setor de Periódicos, jornal *Correio Mercantil*, 23 de julho de 1848, n. 199.

[81] BN, Setor de Periódicos, jornal *Correio Mercantil*, 22 de julho de 1848, n. 198.

[82] Conhecida como Revolução Praieira, iniciada em novembro de 1848 e só controlada em princípio de 1850.

naquela província do nordeste brasileiro. Embora momentaneamente deixado de lado nas sessões dos deputados, o tema pacificação e situação do Rio Grande do Sul seria ainda usado como pretexto para criticar o general Francisco José de Souza Soares de Andrea.

A postura adotada pelo general Andrea, na visão da oposição, deixava transparecer neutralidade quanto aos conflitos que ocorriam tanto na Confederação Argentina quanto na República Oriental. No entanto, essa neutralidade, ao contrário do que a oposição pensava e criticava, longe esteve de representar passividade ou negligência.[83] Antes era uma estratégia do Império para ganhar tempo até recrutar um número maior de soldados naquela extensa área de fronteira, uma vez que o contingente brasileiro era baixo se comparado com os exércitos uruguaios ou argentinos (RIBEIRO, 2009). A imprensa não sabia das informações que corriam no Executivo, e nem teria como adivinhar, pois as ações do governo se davam em caráter de absoluto sigilo.

## 1.3. O perigo estrangeiro

Nomeado pela segunda vez como presidente do Rio Grande do Sul pelo papel desempenhado em outras províncias durante as revoltas regenciais, o general Francisco José de Souza Soares de Andrea já havia comprovado a sua dedicação em prestar serviços à família real dos Bragança, tarefa essa iniciada desde muito cedo. Nascido em Lisboa em 29 de janeiro de 1781, entrou como voluntário no exército português em 1796, sendo nomeado cadete em 1797. Veio para o Brasil com a família real em 1808, e permaneceu no país depois da independência. Após a saída do imperador D. Pedro I, pregou a restauração, e, por isso, junto a outros membros da Sociedade Militar, foi perseguido e preso, tendo que responder processo ao conselho militar. Durante a regência, foi presidente das seguintes províncias: Pará, de 9 de abril de 1836 a 7 de abril de 1839, onde combateu a cabanagem; Santa Catarina, de 17 de agosto de 1839 a 26 de junho de 1840, impedindo o avanço dos farroupilhas ao derrotá-los nos combates de Laguna; Rio Grande do Sul, de 27 de julho a 30 de novembro de 1840; Minas Gerais, nomeado em 1843, permanecendo no cargo até 1844; Bahia, de 22 de novembro de 1844 a 1846. Em 10 de abril de 1848, voltou a ser presidente da província do Rio Grande do Sul, permanecendo no cargo até 6

[83] Moniz Bandeira (1995), em exaustiva pesquisa por vários arquivos da América Latina, Europa e Estados Unidos, constatou que a diplomacia brasileira neste período trabalhou incansavelmente para evitar uma guerra declarada a Juan Manoel de Rosas, pois temia que a Inglaterra interviesse a favor do governador de Buenos Aires. Enquanto atuava no campo diplomático, o Império brasileiro mantinha emissários – espiões – do outro lado da fronteira para mapear os passos dos rivais.

de março de 1850.[84] Homem de confiança de Sua Majestade o Imperador D. Pedro II, sua fama, contudo, não era exatamente positiva entre os opositores, resultado de ações no combate aos cabanos enquanto presidente do Pará.[85] Era considerado por alguns como o "Carrasco do Pará".

Ao assumir o cargo de presidente da província do Rio Grande do Sul em 10 de abril de 1848, o general vinha orientado sobre as ameaças que pairavam sobre a parte mais meridional do Império. As instruções que recebera e continuaria a receber dos ministros alertavam, principalmente, sobre o movimento de tropas inimigas e indícios de invasão pela fronteira.[86] Caberia ao general a tarefa de verificar, *in loco*, a verdadeira situação daquela área, e uma intervenção brasileira poderia se fazer necessária. Uma nova guerra, portanto, aproximava-se.

Do interior da província rio-grandense juízes de paz e delegados denunciavam tanto a presença de bandos armados que, refugiados em regiões serranas, assaltavam constantemente os viajantes e moradores,[87] quanto insurreições de escravos com fins de fugirem para o Estado Oriental. O aumento do número de quilombos, após o término da guerra farroupilha em 1845, era assunto que igualmente passou a ser tratado como questão de ordem pública. Alguns destes quilombos estavam localizados nas imediações da Serra do Botucaraí.[88] Logo a seguir à chegada do general ao Rio Grande do Sul, a imprensa passou a divulgar aquela que seria umas das mais comentadas notícias do ano de 1848: os milagres das águas santas.

A quantidade de documentos produzidos e recebidos pelo general Andrea nos anos em que governou o Rio Grande do Sul pela segunda vez (1848 a 1850) comprova a acuidade da

---

[84] Militar e engenheiro de formação, foi também responsável pela comissão de demarcação dos limites fronteiriços entre o Império do Brasil e a República Oriental do Uruguai em 1854. Nesta época fundou a localidade de Santa Vitória do Palmar, no sul do Rio Grande do Sul. Foi condecorado com o título de Barão de Caçapava. SILVA (1906). Faleceu na vila de São José do Norte, perto de Rio Grande, em 2 de outubro de 1858. Vários de seus documentos estão disponíveis para pesquisa no Instituto Histórico e Geográfico no Rio de Janeiro – IHGB, Sala de Leitura, em Arquivos e Coleções Particulares, sob o código ACP-06, Marechal Andrea.

[85] A pesquisadora Magda Ricci (2008, p. 153-170) traz alguns detalhes da ação do general Soares de Andrea enquanto presidente da província do Pará no combate à Cabanagem.

[86] O ministro da Guerra oficiou ao governo sul-rio-grandense sobre movimento intenso de tropas na fronteira, receando que o Exército de Buenos Aires e as forças a mando do general Oribe estivessem prontos a invadir a província. Convinha cautela para prevenir "qualquer eventualidade desagradável". Para tanto, o governo do general estava autorizado para providenciar aumento do contingente da Guarda Nacional nas áreas fronteiriças. AHRS, Correspondências de Governantes, Maço 19, Ofício de 17 de abril de 1848.

[87] A serra de São Martinho era um destes lugares que abrigava perseguidos e desertores desde há muitos anos, conforme pode se constatar pelas correspondências emitidas da vila de Santa Maria da Boca do Monte do Juiz de Paz João Antônio da Silva Cezimbra, AHRS, Fundo Justiça, Maço J-38, Cartas de 16 de março de 1833; 1° de fevereiro de 1834 e 11 de fevereiro de 1837.

[88] Em princípios de 1847, foi montada uma expedição para encontrar e desbaratar quilombos que existiam nas serranias próximas a vila de Rio Pardo. Em correspondências ao governo de Manoel Antônio Galvão, o delegado de polícia de Rio Pardo relatava o resultado da expedição, cobrando o pagamento dos serviços aos práticos que acompanharam o capitão do mato. Cf. Correspondências de Rio Pardo do delegado de Polícia Manoel Alves de Oliveira, AHRS, Fundo Polícia, Maço P- 26, 29 de maio de 1847 e 8 de novembro de 1847. Membros da Guarda Nacional também eram recrutados para buscar e exterminar quilombos no município de Rio Pardo. Sobre este assunto, ver: MAESTRI (1979, 2000, 2002), FERTIG (2003), SOUZA (2004), RIBEIRO (2009).

administração.[89] Dentre os documentos muitos vinham assinalados, em seu canto superior esquerdo, com as palavras: "Reservado", "Reservadíssimo" ou "Confidencial", destinados aos ministros na Corte, comandantes militares de municípios da fronteira, delegados, chefe de polícia e párocos.[90] Os assuntos destas correspondências não eram liberados para a divulgação pela imprensa, pois tratavam, justamente, de questões de segurança interna e relações internacionais.[91] Dentre as dezenas de correspondências é possível atestar, de fato, que havia espiões atuando nas principais cidades da Argentina, Uruguai e Paraguai buscando se informar das intenções dos governos locais ou de líderes militares regionais.

Esta política de espionagem era muito utilizada na região de fronteira. O coronel Bento Manoel Ribeiro, um dos maiores proprietários de terras no município de Alegrete, escreveu ao presidente do Rio Grande do Sul, em 4 de setembro de 1848, informando "que o General Garson se aprontava a toda a pressa" para arregimentar um corpo de artilharia visando tomar o poder no Estado Oriental (Uruguai). Mesmo que fosse boato, como acreditava Bento Manoel, este, por via das dúvidas, enviou um ex-oficial farroupilha aos acampamentos dos generais "Garson e Servando Gomes" para observar o movimento e as pretensões de ambos. Confiava Bento Manoel que o espião não suscitaria desconfianças porque "serviu sempre com o [Antônio de Souza] Neto", e era "pessoa fiel e ativa (...), pois é custoso achar homens ativos e fiéis para estas diligências". Logo que o espião voltasse, Bento Manoel prometeu transmitir todas as informações ao presidente Soares de Andrea. Como conclusão de sua correspondência "reservadíssima", Bento Manoel rogava para que o presidente resguardasse o nome do informante para não o comprometer.[92]

A natureza da ligação entre Bento Manoel e seu informante – que ele nomeou simplesmente de "Capitão Bicca" – indica a existência de uma rede intrincada de relações e

---

[89] Isso não quer dizer que outros governos, anteriores e posteriores ao general, também não produzissem documentos. Porém, o que parece diferenciar a administração do general, principalmente em relação aos governos anteriores, é o cuidado que teve em registrar e arquivar os documentos, hábito que parece ter continuado nas administrações posteriores.

[90] Os documentos estão no AHRS, Códices variados do Executivo dos anos de 1848 a 1850 e AN, Séries Guerra, Império e Justiça, em vários maços referentes aos anos em que o general Andrea foi presidente do Rio Grande do Sul.

[91] Como a escrita pelo Major de Legião Felipe de Oliveira Nery ao General Comandante da 4ª Brigada de Fronteira de Quarai e Missões Francisco de Arruda Câmara, em 20 de julho de 1848, que relatava a formação de vários batalhões de infantaria pelo governo de Corrientes. Os homens recrutados para os batalhões eram dissidentes políticos do Rio Grande do Sul e italianos que chegavam da região do Rio da Prata. Cópia feita pelo secretário do governo do general Andrea e enviada ao ministro da Guerra no Rio de Janeiro. AN, Série Guerra, IG1-180 (RS, 1848).

[92] Carta de Bento Manoel Ribeiro ao presidente da Província, escrita de sua estância no Jarau, em 4 de setembro de 1848. Cópia feita pelo secretário do governo do general Andrea e enviada ao ministro da Guerra no Rio de Janeiro, AN, Série Guerra, IG1-180 (RS, 1848).

reciprocidades entre a elite econômica e militar da região de fronteira.[93] O dito informante, na verdade, era o capitão Manoel Ferreira Bicca, proprietário e oficial militar do Estado Oriental, homem de confiança de Bento Manoel Ribeiro por anos de relações estabelecidas, além de ser concunhado de seu filho (FARINATTI, 2010, p. 236). Outra questão que transparece deste documento é a natureza sempre dúbia da informação, isto é, poderia ser algo realmente em vias de acontecer ou simples boatos visando, unicamente, a intriga ou fomentar o alarme nos rivais. Não será uma ou duas vezes que as autoridades brasileiras e militares como Bento Manoel Ribeiro se debaterão com tais questões. Restava a eles comprovar se eram boatos ou não as notícias vindas do lado de lá da fronteira, mesmo que os informantes fossem pessoas ditas de confiança. Todos os cuidados deveriam ser tomados nessa época em que o estrangeiro era considerado *a priori* um espião ou conspirador em potencial.

Esse clima de desconfiança fez com que o general Andrea ordenasse vasculhar a vida e as relações de muitas pessoas, estrangeiros ou não, como se atesta na leitura de vários documentos enviados a diversas autoridades entre 1848 e 1849. Ao delegado de Polícia de Porto Alegre autorizou uma investigação discreta a respeito de "Antônio Joaquim da Silva, segundo parece esteve em Bagé" – fronteira com o Uruguai –, para saber "do que vive e quais as pessoas com que ele tem mais relações, e do resultado dará Vmc. conta a esta Presidência".[94] Neste contexto, a prisão e deportação de estrangeiros que agiam de modo suspeito não era incomum.

Em resposta ao coronel Comandante da Guarda Nacional da Comarca de Porto Alegre, o general presidente diz "que devem aqueles indivíduos que propagarem doutrinas subversivas serem presos e remetidos para a cadeia a fim de servir de exemplo aos demais".[95] Dos ministros no Rio de Janeiro até o subdelegado da mais distante vila do interior sul-rio-grandense, passando por delegados, chefe de polícia e presidente de província, deveria haver uma linha de comunicação rápida e uma rede de ação eficiente para detectar, desbaratar e punir quaisquer tentativas de subversão e espionagem. Fica evidente que a "neutralidade" do general Soares de Andrea, no cargo de presidente do Rio Grande do Sul, não significou passividade ou negligência, antes foi uma escolha objetivando uma melhor preparação para a nova guerra que se avizinhava.

---

[93] Luis Augusto Farinatti (2010) analisou como se construía a rede de reciprocidades envolvendo a elite econômica e militar na região fronteiriça entre Brasil, Argentina e Uruguai. Focando seu trabalho no extenso município de Alegrete, em meados do século XIX, constatou que, muitas vezes, os interesses destas elites eram pautadas pela manutenção ou ampliação de seu cabedal social, permitindo a eles um maior poderio de barganha com os poderes centrais. Sobre este mesmo assunto, consultar também: GUAZZELLI (1998).

[94] AHRS, Códice A-5.91 (1848-1849), Ofício reservado ao Delegado de Polícia Serafim dos Anjos França Junior, 31 de outubro de 1848. Antônio Joaquim da Silva era filho do general Bento Gonçalves da Silva, falecido em 1847 e ex-presidente da derrotada República Rio-grandense.

[95] AHRS, Códice A-4.64 (1845-1848), Ofício ao Cel. Comandante João Batista da Silva Pereira, 24 de outubro de 1848.

Talvez alheio a este contexto de preparativos para guerra, mas certamente sentindo os efeitos da desconfiança aos estrangeiros, chegava a Porto Alegre, em setembro de 1848, o *monge* João Maria Agostinho, vindo não se sabe exatamente de onde, expondo-se à vista de todos que logo o reconheceram como sendo o descobridor das águas santas da vila de Santa Maria. Uma vez tomando ciência da presença deste até então misterioso personagem, o presidente Soares de Andrea transmitiu a seguinte ordem ao chefe de polícia da província, João Evangelista de Negreiros Sayão Lobato:

> Convém que Vmce. mande vigiar muito de perto a conduta do Monge, que anda por esta Província e se acha atualmente nesta Capital; por quanto não deve ser indiferente ao Governo a aparição deste indivíduo, *tanto por ser estrangeiro, como pelo extravagante papel que está representando*. Deus guarde Vmce. Palácio do Governo em Porto Alegre (grifos meus).[96]

Não restam dúvidas que sob o *monge* já pesava o fato de ser estrangeiro. No entanto, o que mais contava para mantê-lo sob vigilância era o tal "extravagante papel" que estava representando. É possível que o presidente, naquele mês de setembro de 1848, pouco soubesse da atuação do *monge* pelo interior do Rio Grande do Sul além do apresentado pelos jornais. Talvez uma ou outra informação vinda do interior, mas as notícias ainda deviam ser um tanto imprecisas e desencontradas.[97] Em vista disso, provavelmente o presidente o tenha considerado um espião, um conspirador, ou, também, um charlatão, embusteiro que andava iludindo o povo com falsas promessas de cura. Talvez o *monge* estivesse anunciando ser o descobridor das águas santas e, com isso, fazendo-se seguir como mensageiro divino. Os comentários eram inúmeros e devem ter aumentado com a presença inusitada do *monge* pelas ruas da capital Porto Alegre naquele mês de setembro de 1848.[98]

A ideia formada pelo presidente a respeito de João Maria Agostinho não devia ser exatamente positiva, pois era calcada mais na desconfiança do que em qualquer outro pressuposto. Não obstante, ao mandar vigiar de perto a conduta do *monge*, o governo mostrava-se preocupado com a sua presença pelo que ele representava para o povo. O general estava atento aos fatos, talvez até procurando um motivo para interrogar o "ilustre" *monge*. Atitude nada

---

[96] AHRS, Códice A-5.91 (1848-1849), Ofício Reservado ao Chefe de Polícia João Evangelista de Negreiros Sayão Lobato, 15 de setembro de 1848.

[97] Os jornais naquele mês de setembro de 1848 ainda publicavam cartas de pessoas eufóricas com os prodígios das águas santas. A imagem construída a respeito do monge, como descobridor, era proporcional ao entusiasmo dos crédulos. O general Andrea, portanto, tinha suas razões em precaver-se com a presença deste indivíduo pelas ruas de Porto Alegre.

[98] Infelizmente não encontrei nenhuma edição do jornal *O Porto Alegrense* daquele mês de setembro de 1848, uma vez que era esse que vinha acompanhando o caso das águas santas desde maio. Os outros periódicos que cito nesta pesquisa não eram editados em Porto Alegre, por isso a busca por notícias dando conta da presença do monge João Maria Agostinho em Porto Alegre foi infrutífera.

incomum naquele contexto de prevenção quando as autoridades não hesitavam em investigar sujeitos suspeitos de ameaçar à ordem pública ou à moral. Mas esse caso era peculiar, e isso se ligava indubitavelmente à crença um tanto generalizada de ser ele o responsável pela descoberta de uma fonte com propriedades miríficas. Para o presidente, extravagantes eram o *monge* e o papel que desempenhava.

As notícias anunciando a aglomeração crescente no local das águas santas davam provas da grande influência que este estrangeiro poderia exercer sobre os crédulos. Pouco importava ao general Andrea se o *monge* tinha fins pacíficos ou puramente evangélicos, como esse dirá em outra oportunidade. A questão era o potencial político insurrecional que um ajuntamento daqueles suscitava em um tempo onde ameaças variadas rondavam o Rio Grande do Sul. Além da citada presença suspeitíssima de estrangeiros que poderiam ser espiões e propagadores de ideias "subversivas", some-se o movimento incontrolado de bandos armados e às fugas cada vez mais constantes de escravos formando quilombos pelas matas sul-rio-grandenses. Porém, o que de fato devia alarmar o general era que um ajuntamento daquele porte poderia ser facilmente arregimentado por algum líder militar rival e, de dentro mesmo do território brasileiro, iniciar uma marcha sobre povoados e vilas do Rio Grande do Sul. Não era incomum que ditos súditos do Império fossem aliciados e se "bandeassem" para o lado de generais correntinos ou uruguaios atraídos por promessas de liberdade – se fossem escravos – ou de ganho pecuniário fácil pela distribuição do butim de saques. Desse modo, não era somente a análise das águas santas que estava no horizonte de ação do presidente. Paralelo a essa investigação, medidas preventivas passaram a ser tomadas com o intuito de controlar a aglomeração que crescia na vila de Santa Maria.[99] E no momento que o *monge* se apresentou em Porto Alegre, passou a ser alvo de vigilância.

Encontrar "elos perdidos" para reconstituir uma trama histórica é tarefa que envolve paciência e boa dose de sorte. Exemplo disso é o caso que envolveu a suposta "prisão" do *monge* João Maria Agostinho no Rio Grande do Sul naquele ano de 1848. Alguns pesquisadores tentaram desvendar os motivos que levaram o presidente Soares de Andrea a "prendê-lo", sendo unânime a opinião do perigo que esse representava à ordem pública da província pelo ajuntamento de crentes se formando ao seu redor.[100] Visto como líder religioso tornara-se ameaçador ao governo pelo potencial subversivo que suas prédicas tinham alcançado em função de sua imagem ligada diretamente aos milagres das águas santas no interior do Rio Grande do Sul. Há de se levar em conta, também, o contexto de insurreições escravas, bandos armados e as desconfianças em relação aos estrangeiros, assuntos apresentados anteriormente.

---

[99] Questão que veremos no próximo capítulo.
[100] Ideia reproduzida por CABRAL (1960), FACHEL (1995), THOMÉ (1999), MACHADO (2004) e GOES (2007).

Segundo MACHADO (2004, p. 167), o Rio Grande do Sul, por sua posição de fronteira sul do Império, "deveria preparar-se para a próxima intervenção no Prata" contra o governo de Juan Manoel de Rosas e seu aliado o general Oribe. Sob o ponto de vista militar, "o surgimento de um movimento de cunho religioso, mesmo com fins pacíficos, que concentrasse a população desvalida da campanha, seria totalmente inoportuno", concluiu Machado. Acrescento, porém, que o general Andrea não tinha nenhuma certeza de se tratar de um movimento religioso com fins pacíficos. A sua preocupação eram os rumos desta agitação, podendo se tornar político e, também, servir de munição para a oposição sempre em busca de motivos para criticar o governo e sua postura "negligente". Dito isso, fica evidente que o general tinha suas razões para mandar vigiar o "extravagante" *monge*.

A 23 de setembro de 1848, poucos dias depois de o *monge* ter estado em Porto Alegre, o presidente Andrea passou, por aviso, o seguinte recado ao médico Thomaz Antunes de Abreu: "Constando-me que o Monge entregara a VMce [Vossa Mercê] certos apontamentos sobre disposições e nomeações de autoridades nos lugares denominados 'Águas Santas', cumpre que V. Mce. me remeta com urgência semelhantes apontamentos, que lhe serão devolvidos depois que ficar inteirado do seu conteúdo."[101] O Dr. Thomaz Antunes de Abreu, em Porto Alegre, rapidamente entregou os "apontamentos" ao general Andrea. Este documento[102] tornou-se o argumento que o presidente buscava para autorizar a busca do italiano a fim de interrogá-lo.

Uma vez a par do conteúdo do documento, o presidente Andrea passou as devidas informações ao chefe de Polícia da província, João Evangelista de Negreiros Sayão Lobato, ficando esse responsável por encontrar o *monge*. O chefe de Polícia se preparava para fazer uma viagem à Vila de Uruguaiana,[103] por certo para investigar algum crime ocorrido naquela região de fronteira com a província Argentina de Corrientes. Diligências prontas, o chefe de Polícia partiu de Porto Alegre levando consigo pequena escolta, alcançando Rio Pardo em aproximadamente 24 horas por ser a viagem em barco a vapor pelo Rio Jacuí. Na vila, passou ordem ao delegado local para que efetuasse a busca do *monge*. O delegado sabia que João Maria

---

[101] AHRS, Códice A-5.89 (1848), Aviso de 23 de setembro de 1848, Francisco José de Souza Soares de Andrea ao Sr. Dr. Thomaz Antunes de Abreu. Como prometido, após inteirar-se do conteúdo, o presidente devolveu os apontamentos ao médico. AHRS, Códice A-5.89 (1848), Aviso de 27 de setembro de 1848, Francisco José de Souza Soares de Andrea ao Sr. Dr. Thomaz Antunes de Abreu.

[102] Tais "apontamentos", ao que tudo indica, é o documento cuja autoria se atribui ao monge João Maria de Agostini que tem por título "Aos dos Campestres". Neste documento, o monge nomeia 1 procurador e 12 zeladores para ficarem responsáveis pela devoção a Santo Antão Abade, além de passar outras instruções aos moradores do local. No capítulo 2 farei a análise de tal registro.

[103] Ao Ten. Cel. Comandante do Corpo Policial de Porto Alegre, o presidente Andrea ordenou que um soldado fosse escolhido e que estivesse "completamente pronto para acompanhar" ao chefe de Polícia em sua viagem à Vila de Uruguaiana. Ofício de 11 de outubro de 1848, AHRS, Códice A-4.53 (1848-1850). O chefe de Polícia partiu logo em seguida, chegando a Rio Pardo no dia 15 de outubro de 1848. Dois dias depois o monge fora detido no Cerro do Botucaraí.

de Agostini se encontrava nas imediações do Cerro do Botucaraí, talvez pregando e cercado por inúmeras pessoas que o tinham por milagreiro.

Ao ser "detido" no dia 17 de outubro de 1848 no cerro Botucaraí, por ordens do chefe de Polícia da província – tarefa executada pelo delegado local e alguns soldados (talvez da Guarda Nacional, já que o cerro ficava próximo a quilombos que se procurava exterminar) –, o *monge* foi escoltado até a vila de Rio Pardo, pois dali tomaria o vapor para Porto Alegre. Embarcou para a capital e lá chegou no dia 21 de outubro de 1848, sendo colocado nas dependências do Quartel do Corpo Policial aguardando para ser interrogado pelo presidente da província. O delegado de Porto Alegre, Serafim dos Anjos França Júnior, rapidamente comunicou-se com o presidente Andréa alertando sobre a chegada do *monge*, e recebeu as seguintes orientações:

> Em solução ao seu ofício de hoje [21 de outubro] no qual participa estar retido no Quartel do Corpo Policial o Monge João Maria Agostine,[104] que pelo Delegado de Polícia do Termo de Rio Pardo foi mandado recolher a esta Capital por ordem do Dr. Chefe de Polícia; tenho a dizer-lhe que sendo este indivíduo incômodo pela sua *impostura religiosa*, e pela ousadia com que pretende *nomear autoridades que lhe obedeçam* segundo seus caprichos no lugar das Águas Minerais[105] do Campestre de Santa Maria da Boca do Monte, intituladas por ele - Águas Santas -; convém, portanto, que ele *saia desta Província para onde bem lhe pareça*, para que não ande por aí à mercê da caridade e fruto do povo supersticioso (grifos meus).[106]

O general procurou inteirar o delegado de Porto Alegre a respeito do caso, uma vez que o assunto estava restrito ao chefe de Polícia, ao médico Thomaz de Abreu e um ou outro assessor da presidência. Carregou nos atributos, chamando o *monge* de "indivíduo incômodo", "ousado" e "caprichoso". E o povo, sempre visto como supersticioso. Mas o general não usou termos que na imprensa seriam utilizados para identificar o *monge*: espião, conspirador ou emissário do governo de Buenos Aires. O presidente logo deve ter percebido que o *monge* não era espião ou conspirador, mas o considerou um "impostor religioso".

Certos termos podem passar despercebidos, mas, analisados de mais perto, podem ganhar em importância justamente por resignificarem o caso. O general Andrea usou a palavra "retido", e não preso ou detido ao se referir que o *monge* estava no Quartel do Corpo Policial. Nesta mesma linha de raciocínio, lê-se que o delegado de Rio Pardo, por ordem do chefe de Polícia, mandara "recolher" o *monge* para a capital Porto Alegre. Talvez isso seja de alguma valia para explicar uma contradição: o presidente concedeu ao italiano o direito de escolher o seu destino,

---

[104] O sobrenome já começou a sofrer alterações, fato esse que será recorrente.

[105] Notemos que o general presidente já abandonara o termo "águas santas", pois acreditava, naquele mês de outubro de 1848, que as águas de Santa Maria poderiam mesmo ser medicinais, uma vez que as notícias do interior ainda davam conta de inúmeras curas alcançadas. Vale lembrar que o relatório oficial do médico Thomaz Antunes de Abreu somente virá a público em maio de 1849.

[106] AHRS, Códice A-5.53 (1848-1856), Palácio do Governo em Porto Alegre ao Delegado de Polícia Serafim dos Anjos França Junior, 21 de outubro de 1848.

desde que saísse da província do Rio Grande do Sul. Estando sob a condição de "prisioneiro" fica difícil entender os motivos de o general ter dado a ele tal opção, ainda mais que a presença do *monge* significava perigo em potencial à ordem pública da província pela ascendência exercida sobre o povo. Sendo assim, como entender esse foro privilegiado para alguém que atraía tantas desconfianças? Seria possível ter, uma vez na capital e diante da autoridade do general, conseguido explicar-se a ponto de ser perdoado dos crimes que o acusavam? Afinal, teria o *monge* realmente sido preso?

## 1.4. A carta de recomendação

Uma das missões urgentes a ser cumprida pelo general Andrea era averiguar se, de fato, eram verídicas as ameaças de invasão estrangeira pela extensa região de fronteira. Na verdade, a ameaça era real e conhecida dos ministros da Corte desde há alguns anos, cabendo ao presidente recém nomeado inspecionar pessoalmente a situação. Em ofício ao ministro da Guerra, confirmou que vinha recebendo inúmeros comunicados de comandantes da fronteira que atestavam serem constantes os movimentos militares, estando o Exército de Entre-Rios "pronto a mover-se em poucos dias" com um efetivo de quatro mil homens. Na vizinha província de Corrientes, estavam se organizando Batalhões de Artilharia ligeira, restando à dúvida se este procedimento visava um ataque ao Império ou não. O general alertava o ministro sobre a fragilidade daquele ponto da fronteira, apesar da presença de destacados oficiais da Guarda Nacional. A insegurança era dimensionada pela desconfiança de haver um projeto arquitetado por emissários estrangeiros que visava uma ampla insurreição de escravos na região que se estendia de Uruguaiana a São Borja.[107] O medo era que os cativos fossem aliciados para lutarem ao lado do Exército de Corrientes.

Uma vez a par dessas notícias, o general não mais poderia adiar a viagem pelo interior do Rio Grande do Sul. Aguardava, antes, o término da estação chuvosa para iniciá-la.[108] No mais, objetivava averiguar outros problemas da província, tal como abertura ou reforma de estradas e picadas, construção de pontes, igrejas matrizes, hospitais e, ainda, conhecer as riquezas naturais e as possibilidades de explorá-las comercialmente. Iniciou sua extensa jornada em meados de

[107] AN, Série Guerra, IG1-180, Palácio do Governo em Porto Alegre, Ofício de 20 de setembro de 1848 ao ministro da Guerra João Paulo dos Santos Barreto.

[108] Os meses de julho e agosto estavam bastante chuvosos, segundo notícias do jornal *O Porto Alegrense* reproduzidos no Jornal *Diário do Rio de Janeiro*, 12 de agosto de 1848 (AN, Setor de Periódicos). O excesso de chuvas causava problemas nos caminhos do interior, principalmente por torná-los intransitáveis para carretas. Os rios e arroios ficavam invadeáveis, quase impossibilitando as viagens.

novembro de 1848, governando a partir das vilas onde se encontrava. No dia 24 de novembro estabeleceu a sede do governo na vila de Rio Pardo, despachando correspondências e ofícios variados para diversas autoridades, como, por exemplo, ao tenente coronel Serafim Eloy da Silva Câmara, autorizado a avançar sobre um quilombo existente na serra do Couto, "sem dependência alguma de outra qualquer autoridade".[109] O quilombo não ficava distante do cerro Botucaraí, local de residência do *monge* e onde ocorreu a sua suposta prisão. Entre tantos assuntos a serem resolvidos, como os citados logo acima, um mereceu a atenção do presidente: os preparativos para o envio do *monge* João Maria Agostinho à Santa Catarina.

Chegando a Porto Alegre no dia 21 de outubro, o *monge* ficou "retido" no Quartel da Polícia não se sabe por quantos dias. Talvez tenha sido transferido para os alojamentos da Santa Casa de Misericórdia, já que o Quartel, apesar de abrigar presos, não apresentava instalações adequadas aos detentos, sendo insalubre em vários sentidos.[110] Quem sabe tenha permanecido em alguma casa particular, mas sempre sob vigilância. Seja como for, teve de aguardar o governo resolver o assunto de sua viagem. O general Andrea somente iniciou as tratativas um mês depois da retenção do *monge*, enviando uma primeira correspondência ao presidente de Santa Catarina no dia 25 de novembro de 1848:

> Tendo se desenvolvido algum fanatismo no Povo da Campanha desta Província a respeito de um indivíduo por nome João Agostinho, conhecido por Monge, mando-o nesta ocasião seguir para essa província, a fim de que V. Excia. se digne dar-lhe o destino que julgar conveniente, rogando a V.Excia que não consinta que o mesmo João Agostinho volte a esta província por entender que poderá ser nociva nela a sua presença.[111]

Para o pesquisador, fica a dúvida dos motivos de o general Andrea ter aceitado a província de Santa Catarina como destino do *monge*, pois, como dito antes, coube ao próprio "prisioneiro" a escolha do lugar. Volto a afirmar ser um tanto contraditória essa concessão oferecida a um "detento". Mas, seja como for, ao presidente de Santa Catarina cabia, portanto, cuidar para que o *monge* não retornasse ao Rio Grande do Sul.

Na sequência, o general Andréa ordenou ao Comandante da Guarnição de Porto Alegre para que fizesse "seguir com a possível brevidade para a província de Santa Catarina ao

---

[109] AHRS, Códice A-5.90 (1848-1849), Palácio do Governo da cidade de Rio Pardo, Ofício de 24 de novembro de 1848 ao tenente coronel Serafim Eloy da Silva Câmara.

[110] Não havia cadeias civis no Rio Grande do Sul até 1852. Em Porto Alegre, os presos ocupavam as dependências do andar térreo do Quartel do 14° Batalhão de Infantaria, mas que eram salas acanhadas em tamanho, úmidas, sem sol e sem circulação de ar. Cf. AN, Série Justiça, IJ1-578, Relatório do vice-presidente da Província Luis Alves de Oliveira Bello ao ministro da Justiça Euzébio de Queiroz Coutinho Matoso da Câmara, em 14 de abril de 1852.

[111] AHRS, Códice A-5.90 (1848-1849) e Códice A-3.08 (1846-1854), Palácio do Governo da cidade de Rio Pardo, Ofício de 25 de novembro de 1848 ao presidente da Província de Santa Catarina marechal Antero Ferreira de Brito.

estrangeiro João Maria de Agostinho, conhecido por Monge."[112] Outra ordem foi enviada ao Comandante do Corpo Policial de Porto Alegre para providenciar uma escolta, composta de um inferior e um soldado, para acompanhar o *monge* até a vila de Laguna, em Santa Catarina. Ao italiano o presidente autorizou dar condução a cavalo.[113] A seguir, passou uma "Circular a todas as autoridades", civis e militares, para "que não ponham embaraço ao livre trânsito de João Agostinho, conhecido geralmente por Monge, que ora segue para a província de Santa Catarina."[114]

Tomadas as medidas que acreditava possíveis para melhor conduzir o estrangeiro para a província vizinha, o general Andrea, no dia 26 de novembro de 1848, em carta particular ao presidente marechal Antero Ferreira de Brito, fez alguns comentários que oficialmente não poderiam ser revelados:

> Ilmo. e Exmo. Sr. Nesta ocasião faço seguir para essa província ao estrangeiro João Maria Agostinho, geralmente conhecido aqui por Monge; é uma medida de polícia, que faz com que o mande para fora da província por se ter desenvolvido grande fanatismo a respeito deste indivíduo, ter ele mesmo nomeado empregados e estabelecido certos regulamentos com boas intenções sim, mas para que não estava autorizado, e que poderiam causar distúrbios. *E não tendo eu a menor indisposição com ele, recomendo à V. Excia. para que lhe faça o agasalho de que o julgar merecedor*. Sou com toda a estima de V. Excia.[115] (grifos meus).

Nesta correspondência particular, o general Andrea não usa termos velados para indicar porque estava enviando o estrangeiro para Santa Catarina. A crença e veneração ao *monge*, chamado de "grande fanatismo", era algo um tanto inusitado que estava acontecendo no Rio Grande do Sul, e, sob o ponto de vista militar, o surgimento de um movimento de cunho religioso, mesmo com fins pacíficos, que concentrasse a população desvalida da campanha, seria algo inoportuno. A saída encontrada pela autoridade foi, assim, afastar o *monge* do povo que o tinha por veneração. Contudo, chama a atenção a declaração do general dizendo não ter indisposição alguma com João Maria Agostinho, recomendando-o ao marechal Antero de Brito. Ou seja, esta é uma carta de recomendação. Sendo assim, cada vez mais fica insustentável a hipótese de ser o *monge* um prisioneiro.

Dados os avisos e orientações, o general acreditou estar o caso encerrado. Continuaria, assim, em sua viagem pela extensa região da campanha e fronteira sul-rio-grandense. Em Porto

---

[112] AHRS, Códice A-5.90 (1848-1849), Palácio do Governo da Cidade de Rio Pardo, Ofício de 25 de novembro de 1848 ao Comandante Martinho Batista Ferreira Tamarindo,

[113] AHRS, Códice A-5.90 (1848-1849), Palácio do Governo da Cidade de Rio Pardo, Ofício de 25 de novembro de 1848 ao Comandante Sebastião Barreto Pereira Pinto.

[114] AHRS, Códice A-5.90 (1848-1849), Palácio do Governo da Cidade de Rio Pardo, Circular de 25 de novembro de 1848 a todas as autoridades.

[115] AHRS, Códice A-5.90 (1848-1849), Palácio do Governo da Cidade de Rio Pardo, Carta Particular de 26 de novembro de 1848 ao Presidente de Santa Catarina.

Alegre, contudo, os responsáveis por fazer cumprir às ordens do presidente perceberam que a melhor maneira de enviar o *monge* para Santa Catarina não era por terra. Em obediência ao ofício que recebeu do presidente da Província em 25 de novembro de 1848, o ten. Cel. Martins Batista Ferreira Tamarindo confirmou que tudo estava pronto para que o *monge* partisse no dia 9 de dezembro. Porém, disse ter chegado a Porto Alegre o Vapor *Fluminense* e que esse partiria no dia 10 para a cidade de Rio Grande, onde o esperava o Vapor *Imperador* com destino ao Rio de Janeiro fazendo uma escala em Santa Catarina. O Comandante, reconhecendo "a vantagem de ser remetido embarcado este Estrangeiro, que por terra iria sem dúvida alarmando com seus embustes ao povo incauto por onde transitasse, dando-se importância como perseguido," resolveu, com a conivência do secretário da presidência Bernardo Joaquim de Matos, mandar o *monge* por mar. Concluiu esta missiva pedindo ao presidente "perdão por ter me arredado da literal execução das ordens de V. Excia., cumprindo-me assegurar a V.Excia. que só o desejo de aceitá-la e prestar bons serviços a sábia administração de V.Excia. assim me conduziu a obrar".[116]

Como não havia tempo para esperar a resposta do general, no dia 9 de dezembro de 1848, o secretário, dizendo estar agindo por "ordem de V. Exª. o Snr. Presidente da Província", ordenou que o comandante do Vapor *Fluminense* desse "passagem até a cidade de Rio Grande ao Estrangeiro José [sic] Agostini, conhecido por Monge."[117] No mesmo dia, passou ofício aos "Agentes da Companhia de Barcas de Vapor na cidade de Rio Grande" novamente afirmando estar agindo por ordens do presidente. Neste ofício, Bernardo Joaquim de Matos orienta que se dê "um dos lugares de passageiro do Estado até a Província de Santa Catarina ao Estrangeiro José [sic] Agostini, no Vapor *Imperador*".[118] Na sequência, o secretário passou um ofício ao presidente de Santa Catarina comunicando que "José Agostini (mais conhecido por Monge)" estava a caminho pelo Vapor *Imperador*, "para evitar que ele continue a residir aqui, fanatizando o povo da Campanha com as suas imposturas (...) e neste sentido se expedem as convenientes ordens para a sua viagem, esperando (...) que V. Exª. não permitirá que este indivíduo aqui volte."[119]

---

[116] AHRS, Fundo Autoridades Militares, Maço 149, 02, documentos n. 385 e 386, Quartel do Comando do 5° Batalhão de Caçadores e Guarnição da Capital, do ten. Cel. Martins Batista Ferreira Tamarindo ao Gen. Francisco José de Souza Soares de Andrea, 8 de dezembro de 1848. Agradeço a José Iran Ribeiro a localização destes documentos.

[117] AHRS, Códice A-5.92 (1848-1850), Secretaria do Governo em Porto Alegre, do Secretário Bernardo Joaquim de Matos ao 1° Tenente Manoel Luis Pereira da Cunha, 9 de dezembro de 1848.

[118] AHRS, Códice A-5.92 (1848-1850), Secretaria do Governo em Porto Alegre, do Secretário Bernardo Joaquim de Matos aos Agentes da Companhia de Barcas de Vapor na cidade de Rio Grande, 9 de dezembro de 1848.

[119] AHRS, Códice A-3.08 (1846-1854), Secretaria do Governo em Porto Alegre, do Secretário Bernardo Joaquim de Matos ao presidente de Santa Catarina Exmo. Sr. Antero José Ferreira de Brito, 9 de dezembro de 1848.

Fornecer uma vaga de passageiro de Estado a um "prisioneiro" não era usual, uma vez que tais vagas eram geralmente distribuídas a militares de alto escalão, políticos e funcionários públicos.[120] A explicação para isso pode não ser tão simples, contudo, como o italiano não tinha como pagar a passagem – por ser um peregrino – e o secretário tinha pressa em fazer cumprir as ordens do general Andrea, nada mais justo ser o governo a pagar a conta da vaga que o *monge* ocuparia no barco. Porém, de fato pode haver detalhes que ainda me escapam sobre o *monge* João Maria de Agostini, como, por exemplo, as redes de relações por ele criadas e que podem ter sido acionadas neste momento de apuro. Do mesmo modo, o hábito de frade aliado a um poder de persuasão diante das autoridades devem tê-lo auxiliado para que recebesse um tratamento diferenciado. Recursos conscientemente postos em ação justamente quando se encontrava sob condição desfavorável.

Desviando-se das ordens do general Andrea, tanto o secretário quanto o tenente coronel acreditaram ser vantajoso remeter o estrangeiro por barco, ao invés de seguir por terra, porque eles não tinham dúvidas sobre a ascendência do *monge* sobre o povo, e mais: escoltado por uma guarda policial, apesar de não ser um prisioneiro, João Maria seria visto como tal e, certamente, ganharia em importância aos olhos populares como perseguido. O secretário Bernardo Joaquim de Matos e o ten. Cel. Martins Batista Ferreira Tamarindo queriam evitar tornar o *monge* um mártir, se isso fosse possível àquela altura dos acontecimentos. Por seu turno, estando em viagem pelo interior da província, o general Andrea somente tomou conhecimento destes pormenores a 18 de dezembro de 1848, quando se encontrava na cidade de Caçapava do Sul, a caminho da fronteira. Aprovou a conduta do tenente coronel de enviar o *monge* por barco.[121]

De 21 de outubro a 10 de dezembro de 1848 o *monge* permaneceu em Porto Alegre sem que um interrogatório formal fosse feito, algo como um inquérito para avaliar a sua presença na província e a participação no caso das águas santas. O presidente Andrea parece ter sido o único a interpelá-lo, mas em condição informal, conforme se pode constatar da carta de recomendação anteriormente citada. Por fim, na documentação do governo não aparece em nenhum momento a palavra "deportação" para indicar uma pena imposta ao *monge*. Quem usou tal expressão foram os jornais de 1848. Detalhe sem importância? Não creio. O delito do *monge* João Maria Agostinho – nomear representantes e instruí-los com normas e regulamentos sem estar autorizado –, embora punível por se configurar de fato uma contravenção, não era motivo para

---

[120] Logo na sequência, o secretário Bernardo Joaquim de Matos fez pedido de igual teor para que os Agentes de Barcas na cidade de Rio Grande dessem uma vaga de passageiro do Estado ao Sr. Vicente José da Costa Cabral, Inspetor da Tesouraria de Fazenda do governo. AHRS, Códice A-5.92 (1848-1850), 9 de dezembro de 1848,

[121] "Fez Vmce. muito bem em consentir que o Monge seguisse antes no Vapor Fluminense para o Rio Grande, e dali para Santa Catarina, do que por terra como se tinha ordenado; e do que Vmce. dá conta no seu ofício de 8 do corrente mês [dezembro]". AHRS, Códice A-5.90 (1848-1849), Palácio do Governo em Caçapava, Ofício ao Ten. Cel. Comandante da Guarnição da Capital Martins Batista Ferreira Tamarindo, 18 de dezembro de 1848.

uma deportação, antes parece ter sido mero pretexto para acobertar a verdadeira causa que motivou o presidente a “convidá-lo” a se retirar do Rio Grande do Sul: o “grande fanatismo” que em torno dele tinha se desenvolvido e o perigo que isto representava em termos políticos e militares, conforme vimos na documentação até aqui apresentada.[122]

Se o presidente do Rio Grande do Sul não viu culpa no italiano, talvez tenha se persuadido pela argumentação do *monge* de que suas ações e discursos eram puramente evangélicos, que não visavam fins políticos, insurrecionais ou incentivassem o fanatismo. De algum modo o general convenceu-se e consentiu ao *monge* a escolha de seu destino. O presidente preocupou-se com a situação formada no Rio Grande do Sul, mais especificamente no Campestre e no Cerro do Botucaraí, e encontrou no povo o culpado ao atribuir-lhe as pechas de “ignorante” e “supersticioso”. Um dos meios para diluir os perigos foi, portanto, afastar o italiano de seus devotos, enviando-o à cidade de Desterro (atual Florianópolis), capital da província de Santa Catarina, com o aviso para que aquele não retornasse ao Rio Grande do Sul. A sequência desta trajetória emblemática do *monge* pelo Brasil será apresentada no terceiro capítulo deste trabalho.

Antes de passar ao próximo item, gostaria de trazer o testemunho de dois contemporâneos da passagem do italiano pelo sul do Brasil. Estas testemunhas oculares, cada qual em um momento histórico e visando responder questões distintas, narraram com certos detalhes o momento da chegada, da “prisão” e da “deportação” de João Maria de Agostini, ou Agostinho, em 1848. As duas testemunhas – o médico e senador José Martins da Cruz Jobim e o cronista Felicíssimo de Azevedo – elaboraram suas narrativas em 1874 e 1895/1898 respectivamente. Apesar desta distância no tempo, ambos são importantes por revelarem que o *monge* João Maria de Agostini não deixou marcas somente na memória dos populares – uma vez que inspirou o surgimento do santo popular denominado “São João Maria” – mas também fez parte das histórias de pessoas de elevado nível social e intelectual.

Descrevendo um suposto diálogo entre o general Soares de Andrea e o *monge* João Maria Agostinho, Felicíssimo de Azevedo – que em 1848 tinha 25 anos – afirmou que o fato se deu em janeiro de 1848 quando chegou a Porto Alegre “um italiano com uma longa barba que se estendia até o peito, já um pouco nevada por uns cinquenta anos de idade, vestido com uma sotaina de saragoça, e os pés nus sob uns sapatões rústicos. Era o monge”.[123] De pequena

---

[122] Em relação à Igreja Católica, não encontrei documentos que esclarecessem uma posição em relação ao monge italiano. No entanto, João Maria de Agostini parece ter conseguido uma autorização do Vigário Geral, em Porto Alegre, para pregar pelo interior da província.

[123] O mote para que Felicíssimo de Azevedo escrevesse tal crônica, passados quase 50 anos do fato observado, foi um artigo escrito pelo médico Múcio Teixeira onde este comentava justamente sobre as origens do Morro das Cruzes – outra designação do cerro do Campestre em Santa Maria – e o monge responsável por cravar as cruzes na

estatura, o *monge* tinha olhos vivos, possuía um bastão e um crucifixo trazido ao pescoço que dava às crianças para beijar. Aos pequeninos afagava carinhosamente. O hábito de religioso, segundo Azevedo, dava-lhe respeitabilidade entre o "povo ignorante".[124] Dirigiu-se ao Palácio com o intuito de pedir uma audiência com o então presidente da província sul-rio-grandense, o general Francisco José de Souza Soares de Andréa. O presidente aceitou receber este estranho homem que, "apresentando-se a v. ex. inclinou-se humildemente." O general Andrea, segundo a testemunha, mirou o italiano "de alto a baixo com aquele ar de soberba que infundia não só respeito, como medo às partes que procuravam falar-lhe, perguntando ao estranho personagem":

> - Quem é você? O que quer? De onde veio? Como se chama?
> - Sou italiano; natural de Roma; ando em peregrinação cumprindo uma promessa feita à santa Mãe de Deus; chamo-me João Maria Agostim (sic).
> - Que mais quer?
> - Venho pedir a v. ex. um santo.
> - Os santos procuram-se no céu, onde, segundo a nossa crença, há muitos. Explique-se melhor.
> - Em uma igreja dos Sete Povos de Missões, que está em ruínas, existe uma bela imagem de S. Antão; eu venho pedir a v. ex. essa imagem para construir-lhe uma capela.
> – Vá ter com o padre Thomé que é quem governa a igreja; eu nada tenho que ver com essas cousas.[125]

Findada a audiência, "o italiano inclinou-se como que para beijar a mão do general, que se retirando, assim o despediu. Sumiu-se." Na sequência do artigo, Azevedo diz que o *monge* foi à procura do Vigário Geral o padre Thomé Luiz de Souza a fim de falar-lhe, talvez para pedir a autorização para pegar a imagem de Santo Antão e construir-lhe uma capela.

No artigo de 1895, Azevedo argumenta nada saber sobre o que se passou do encontro do *monge* com o padre Thomé. Porém, em artigo de 1898,[126] tratando sobre o mesmo assunto, disse que o padre recebeu o *monge* com amabilidade, oferecendo-lhe hospedagem, que foi aceita. Louvando o zelo do *monge* pelo culto religioso, o padre Thomé deu ordem para que um vigário das Missões entregasse a João Maria a imagem solicitada.[127] Seja como for, após sair de Porto Alegre, com a autorização ou não do Vigário Geral, o italiano tomou o caminho da campanha, pregando ao povo que vivia entre Rio Pardo e Santa Maria.

---

subida do morro. Felicíssimo de Azevedo acreditou que, como testemunha dos acontecimentos, poderia trazer mais esclarecimentos aos leitores.

[124] BN, Setor de Periódicos, *Correio do Povo*, Porto Alegre, 27 de janeiro de 1898, n. 21, p. 1.

[125] O cronista Felicíssimo de Azevedo publicou esta conversa entre o monge e o presidente no jornal *A Federação*, de 15 e 18 de março de 1895, sob o título "Morro das Cruzes". Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa - MCSHJC, Porto Alegre, RS.

[126] Artigos publicados no jornal *Correio do Povo* sob o título: "Festa do Campestre I" e "Festa do Campestre II", BN, Setor de Periódicos, *Correio do Povo*, Porto Alegre, 27 de janeiro de 1898, n. 21, p. 1, e 28 de janeiro de 1898, n. 22, p. 1.

[127] BN, Setor de Periódicos, *Correio do Povo*, Porto Alegre, 27 de janeiro de 1898, n. 21, p. 1.

Como mencionei anteriormente, os textos de Felicíssimo de Azevedo são de 1895 e 1898 e foram publicados no jornal oficial do governo republicano rio-grandense, *A Federação*, e no recém-inaugurado *Correio do Povo*. Pode parecer contraditório usar uma fonte memorialística quando, até agora, procurei trabalhar somente com registros da época da passagem do *monge* pelo Rio Grande do Sul, entre 1846 e 1848. No entanto, o cronista em questão foi contemporâneo da estada deste estrangeiro no sul do país, e mais: entre setembro e outubro de 1848, Felicíssimo de Azevedo diz ter testemunhado, no local das águas santas, em Santa Maria, o procedimento das pessoas que buscavam a cura de suas enfermidades. Presenciou, também, a procissão dos crentes que subiam o *Morro da Cruz* – outro nome para indicar o Cerro do Campestre – agarrando-se em árvores para atingir o cume onde estava a capela erguida com o santo em seu interior.[128]

Felicíssimo de Azevedo foi um dos enviados ao local das águas santas para fazer cobertura *in loco* dos acontecimentos. Há a hipótese de que o próprio general Andrea o tenha incumbido de seguir os passos do *monge* procurando desvendar, igualmente, o lugar ocupado pelo italiano na intensa aglomeração que existia no Campestre de Santa Maria.[129] Uma vez que não encontrei documento algum indicando que o general Andrea o tenha de fato enviado ao Campestre, Felicíssimo de Azevedo pode ser considerado um entre tantos curiosos que para lá se dirigiram a fim de verificar o que tão entusiasticamente anunciavam as pessoas e os jornais. Independentemente destas dúvidas, e mesmo sabendo que o autor "reorganizou" o passado para ser mais bem entendido pelos leitores de seu tempo, é inquestionável serem seus artigos fontes importantes que auxiliam no conhecimento do personagem no qual procuro analisar.

Antes de prosseguir, cabe uma correção: o encontro entre o general Andrea e o *monge* João Maria Agostinho não pode ter ocorrido em janeiro de 1848, como afirmou Felicíssimo de Azevedo. Isso porque em janeiro de 1848 quem governava o Rio Grande do Sul era Manoel Antônio Galvão. O general Andrea assumiu o cargo somente em 10 de abril de 1848, sendo assim, a audiência concedida ao *monge*, caso realmente tenha acontecido, se deu em setembro de 1848, quem sabe no dia 15, que foi a data em que o presidente passou a ordem ao chefe de Polícia alertando sobre a presença do "estrangeiro" em Porto Alegre.[130]

---

[128] Era, na verdade, uma tosca ermida feita de madeira com teto de palha, mas que serviu, de início, para guardar a imagem do santo enquanto não se fizesse outra mais espaçosa e resistente.

[129] O historiador Romeu Beltrão, escritor de vários livros sobre a cidade de Santa Maria, foi quem primeiro levantou esta hipótese. Arquivo Histórico Municipal de Santa Maria – AHMSM, "O monge do Campestre". Jornal *A RAZÃO*, Santa Maria, 2 de julho de 1950.

[130] AHRS, Códice A-5.91 (1848-1849), Ofício Reservado ao Chefe de Polícia João Evangelista de Negreiros Sayão Lobato, 15 de setembro de 1848. Esse lapso de memória não desmerece o esforço de Felicíssimo, uma vez que havia se passado quase cinquenta anos. Também é possível Azevedo ter suprimido detalhes para tornar a história mais inteligível, ou, ainda, sem saber exatamente o itinerário do monge, preencheu as lacunas com hipóteses.

No artigo de 1898, Azevedo acrescenta nova informação, dizendo que João Maria Agostinho estivera em Porto Alegre em 1847, ocasião em que o povo lhe beijava o hábito e o cajado, venerando-o como a um santo. Permaneceu na capital por breve tempo, dirigindo-se, a seguir, para a o Cerro do Botucaraí e, depois, para o Cerro do Campestre.[131] Sendo assim, de acordo com Azevedo, por duas vezes o *monge* esteve em Porto Alegre: uma em 1847, antes da fama, mas profundamente respeitado pelo povo por sua vestimenta e hábito de eremita peregrino, e outra em 1848, quando as notícias das águas santas já estavam disseminadas na sociedade. Como veremos em outros capítulos, as datas apresentadas por Azevedo são bastante próximas da exatidão.

Ao escolher apresentar o artigo de Felicíssimo de Azevedo, mesmo sabendo estar o fato narrado separado do fato observado por quase meio século, tenho a intenção de demonstrar que, apesar das possíveis falhas de memória, de uma seleção ou escolha consciente do que narrar, a fonte é útil ao trazer dados sobre o *monge* que podem ser confirmados ou rejeitados por outros registros históricos. Por exemplo, Azevedo não se equivocou ao atribuir a João Maria Agostinho a nacionalidade italiana e andava em peregrinação cumprindo uma promessa a santa mãe de Deus.[132] É confirmado que queria erguer uma capela em homenagem a Santo Antão, imagem esta encontrada em uma igreja em ruínas dos Sete Povos das Missões, noroeste do Rio Grande do Sul.[133] Santo Antão era, certamente, o inspirador do italiano que fez ao máximo para seguir uma vida ao modo do eremita dos desertos do Egito.

Outro ponto a ser destacado é a descrição física do italiano feita por Azevedo, muito semelhante a dos religiosos que realizavam trabalhos missionários pelos sertões brasileiros naquela década de 1840. A longa barba que se estendia até o peito, grisalha por estar o *monge* na casa dos cinquenta anos de idade, a sotaina de saragoça que trajava – uma espécie de tecido cru, sem tratamento, muito usado por frades ou peregrinos –, e, nos pés, calçando sapatões rústicos, faz lembrar a vestimenta e fisionomia de um frade capuchinho. A sua amabilidade com as crianças, o ato de dar para beijar o crucifixo carregado ao pescoço e o inseparável bastão são marcas do peregrino. Em relação ao comportamento do *monge*, Azevedo diz que ele dirigiu-se ao Palácio do governo com o intuito de pedir uma audiência com o presidente da província o general Andréa. Como veremos no decorrer deste trabalho, frequentar as salas do poder não era algo estranho a este obstinado peregrino.

---

[131] BN, Setor de Periódicos, *Correio do Povo*, Porto Alegre, 27 de janeiro de 1898, n. 21, p. 1.

[132] De fato, em mais de um documento o *monge* dirá que suas peregrinações eram uma promessa feita à Virgem Mãe.

[133] Há uma versão de que a imagem de Santo Antão já estava de posse de um morador do Campestre, e que auxiliado pelo monge e outros moradores do lugar ergueram a ermida no alto do cerro. Cf. SILVEIRA (1979, p. 157).

Na crônica de Azevedo, que diz ter estado no Campestre entre setembro e outubro de 1848, ele não menciona ter visto o *monge* por lá: "Na minha volta, quando embarcava no vapor que devia trazer-me a Porto Alegre, apareceu o monge, com duas ordenanças, que vinha a chamado do presidente Andrea."[134] Neste artigo o autor não fala em prisão, mas, sim, ter sido o *monge* "chamado" pelo presidente Andrea, talvez para prestar esclarecimentos. No artigo de 1898 fez uma significativa alteração: "Depois de dezessete dias de estada no Campestre, retirei-me sem ter visto o *monge*. Ao passar na ponte de Botucaraí, que estava em conclusão, soube que ele andava por ali, pregando ao povo." Declarou Azevedo ter demorado três dias em Rio Pardo e, "quando tomava o vapor, vi chegar o *monge*, no meio de uma escolta, que o fora buscar preso ao Botucaraí, por ordem do general Andréa, então presidente da província (...)."[135] Ao invés de ser "chamado" pelo presidente, João Maria era "preso" por ordens do mesmo. Seja como for, seguiram no mesmo vapor para Porto Alegre o jovem Felicíssimo de Azevedo – de certo curiosíssimo – e João Maria Agostinho, "preso" ou escoltado. Mais detalhes desta "prisão" foram contados por outro contemporâneo da passagem do *monge* pelo Rio Grande do Sul: o médico e político José Martins da Cruz Jobim.[136]

Discursando aos senadores em junho de 1874, envolvidos na chamada "Questão Religiosa", o senador resolveu recordar o caso da presença do *monge* italiano no Rio Grande do Sul. E por que fez isso? No mês de junho de 1874, o ex-deputado e agora senador argumentava com "Vossas Excelências" sobre a necessidade urgente de levar instrução aos brasileiros, pois, nos casos em que religião e política se envolviam, os sacerdotes acabavam sempre por contar com o apoio popular. Não que o povo agisse de má fé, antes porque se deixava enganar e mistificar com imensa facilidade, bastando ao orador "*parlar*", e, quanto menos ele, povo, entendesse, mais ficaria admirado. Para o senador, a saída era a seguinte: "que tratemos com toda a diligência de instruí-lo [o povo], e de guiá-lo sempre de boa fé, afim de que ele saiba conhecer os seus verdadeiros interesses e defendê-los (Apoiado)[137]". Não adiantava, na visão de Cruz Jobim, desenvolver maior instrução unicamente nas capitais e grandes cidades brasileiras, antes era necessário espalhá-la "onde a ignorância é ainda extraordinária no nosso país, ocupando por isso o fanatismo e as superstições o lugar da verdadeira religião..."

Logo após receber o apoio de outro senador, José Martins da Cruz Jobim quis provar com um exemplo que alguns religiosos vindos da Europa para catequizar e pregar à religião no

[134] MCSHJC, jornal *A Federação*, 18 de março de 1895, p. 1.
[135] BN, Setor de Periódicos, *Correio do Povo*, Porto Alegre, 28 de janeiro de 1898, n. 22, p. 1.
[136] Lembremos que este médico se interessou pelo caso das águas santas e procurou informações através de uma correspondência dirigida ao padre João Pedro Gay, que estava na vila de Alegrete, interior do Rio Grande do Sul, em junho de 1848.
[137] A palavra entre parênteses significa a interferência ou comentário de outros membros do senado.

interior do Brasil não tinham a preparação adequada para o serviço a que se propunham, causando problemas à sociedade e ao Império:

> Na minha província natal, o Rio Grande do Sul, - continuou o médico e senador – apareceu um anacoreta, chamado Augustini [sic], que teve a lembrança de ir colocar-se no cume da grande montanha do Botucaraí, em roda dela teve a habilidade de reunir mais de duas mil pessoas; ele era um estúpido, Sr. Presidente, um homem que quase não se podia entender porque, sendo italiano, misturava a sua língua com o espanhol e o português, de maneira que o que dizia quase que não se sabia o que era; quase todos os dias descia da montanha e vinha pregar ao povo naquela linguagem; então muitos se ajoelhavam, chegavam-se a ele, beijavam-lhe o hábito, iam beber a água da fonte em que ele bebia, punham nas suas feridas a lama em que ele pisava, e aquela água era considerada como santa e milagrosa, mandada para toda a parte do mundo como tal. A mim mandaram também um garrafão, como coisa admirável, e para que eu também me santificasse, bebendo dela, mas até já estava choca e com mau cheiro (Hilaridade).[138]

Na bancada do Senado, diante de bacharéis e homens da ciência, não poderia se esperar que o discurso de Cruz Jobim fosse favorável ao referido "anacoreta chamado Augustini". Percebe-se que o *monge* foi retirado do passado para servir de exemplo de como o povo pode se deixar entusiasmar por pregações e palavras que não entende. Ao afirmar que o italiano expressava-se em português, apesar de misturar as palavras com seu idioma natal e o espanhol, podendo mesmo confundir quem o ouvisse, o senador forneceu detalhes interessantes para o pesquisador. No mínimo descreve um sujeito em trânsito, um viajante ou peregrino interessado em expressar-se no idioma daqueles que o ouviam.

Ao relatar que o barro era colocado nas feridas e a água era usada e considerada como santa e milagrosa, Cruz Jobim deixa a entender que os fatos ocorridos naquele ano de 1848 se enraizaram na memória coletiva – inclusive a sua de médico e político da Corte –, embora passando por processos de resignificação e sendo transmitidos de maneira distinta dentro da lógica racional de cada grupo e de acordo com as necessidades do momento. O caso do *monge* João Maria foi relido pelo senador à luz dos problemas de seu tempo e que tinha por pano de fundo a chamada Questão Religiosa na década de 1870. Dando sequência ao seu discurso, Cruz Jobim narrou os momentos que envolveram a "prisão" do *monge*:

> Finalmente o general Andrea, que era presidente do Rio Grande do Sul, entendeu ser necessário acabar com aquela miséria e fraqueza pública; mandou uma partida de cavalaria prendê-lo a fim de deportá-lo para fora da província; nessa hora mesmo, quando a guarda lá chegou, era de noite [e] obrigou o monge a descer, e pela manhã, de madrugada, o povo, como era de costume, afluiu ao lugar. Reuniram-se em roda do tal monge mais de 3.000 pessoas, e a mim me disse ele mesmo que se tivesse querido que o povo resistisse à sua prisão, não teria ficado um só cabelo na cabeça dos soldados que o tinham ido prender, mas que ele mesmo aconselhou ao povo que o deixasse partir para aquele martírio, a fim de voltar depois para eles mais santo e mais milagroso.[139]

---

[138] BN, Setor de Periódicos, Anais do Senado, 1874, Sessão em 15 de junho, p. 261.
[139] BN, Setor de Periódicos, Anais do Senado, 1874, Sessão em 15 de junho, p. 261.

Dadas as circunstâncias que motivaram a fala no Senado em 1874, fica a dúvida para o pesquisador se de fato o *monge* profetizou o seu retorno ou teria ameaçado os soldados. Pela versão de Cruz Jobim, o Agostini deixou-se prender. Ao ser surpreendido com a presença de soldados ordenando a sua ida para Porto Alegre, quem sabe mesmo com uma ordem de detenção, João Maria de Agostini avaliou a situação e percebeu ser melhor, naquele momento, entregar-se aos soldados – alguns por certo constrangidos em ter de levar "preso" o "venerável monge". Agiu de acordo com os seus valores de homem religioso, pacífico, prudente e avesso à violência. Não desejava ser pivô de um conflito entre soldados e devotos, pois não era esse o papel que se esperava do enviado de Deus. Por certo acreditava ter havido algum equívoco das autoridades, já que estivera em Porto Alegre pedindo audiência com o presidente e vigário geral semanas antes, sendo recebido por ambos conforme relatou Felicíssimo de Azevedo em artigos acima analisados. Obediente às ordens, o *monge* entregou-se.

Mesmo que seja exagero do senador Cruz Jobim apresentar o número de três mil pessoas na hora da suposta prisão, pode-se acreditar que havia, sim, centenas de apreensivos devotos testemunhando o que para eles era um ato arbitrário. Somado à crença de ser o *monge* um enviado de Deus, a presença da escolta policial para acompanhá-lo pode ter sido interpretada como uma prisão pelas pessoas presentes ao acontecimento. A detenção considerada injusta transformar-se-ia em martírio para o qual necessariamente o homem deveria enfrentar com o fim de voltar ao seio do povo "mais santo e mais milagroso". Conforme QUEIROZ (1965, p. 42), o "home santo", ao ser preso e deportado, alcança a consagração como mártir aos olhos de seus adeptos que também desempenham papel de perseguidos. Torna-se, assim, o verdadeiro símbolo da resistência e da oposição à administração das instituições.[140] Pode-se começar a entender as razões do *monge* João Maria ter se tornado o "santo dos excluídos" (FACHEL, 1995), ou antes, o "santo dos perseguidos".

Tanto o senador Cruz Jobim quanto o cronista Azevedo equivalem para este trabalho, guardadas as devidas proporções, ao que o personagem *Joinville* significou para o estudo de Jacques Le Goff na tentativa de construir a biografia do rei francês Luís IX, ou São Luís. Baseando-se em uma máxima que afirma que "um homem não está verdadeiramente morto a não ser quando o último homem que ele conheceu por sua vez estiver morto" (LE GOFF, 1999, p. 29), o historiador acreditou que os escritos de um contemporâneo do rei seriam fonte de primeira mão para, justamente, melhor apresentar a vida de Luís IX. No contexto desta pesquisa, é possível construir o personagem João Maria Agostinho através do cotejamento de documentos

[140] Sobre o conceito de Messias, ver: WEBBER (1944), QUEIROZ (1965), Enciclopédia EINAUDI (1994, p. 280-302).

produzidos na época de sua passagem pelo Brasil com escritos posteriores de homens que o conheceram pessoalmente, por isso a importância em trazer, agora e nas próximas páginas deste trabalho, o testemunho daqueles que entraram em contato com o italiano.

Mesmo afirmando terem sido testemunhas oculares, e ainda que tivessem escrito no ano de 1848, Cruz Jobim e Felicíssimo de Azevedo apresentam a sua versão dos fatos. Como alguns pesquisadores nos têm indicado (BURKE, 2004; GOMES, 2004), deve-se descartar *a priori* qualquer possibilidade de se alcançar "o que realmente aconteceu", uma vez que "não é essa a perspectiva do registro feito". O que importa para o historiador é "exatamente a ótica assumida pelo registro e como seu autor a expressa". Os artigos, portanto, não servem para dizer o que houve, mas para dizer o que os autores dizem que viram, sentiram e experimentaram, retrospectivamente, em relação a um acontecimento. (GOMES, 2004, p. 15). Seus escritos são, assim, memória, sempre filtrada e reelaborada.

Ir de encontro a uma história a longo tempo consolidada – pois a prisão do *monge* é consensual entre os pesquisadores do assunto – não é tarefa simples, porém, é difícil sustentar ter sido o *monge* João Maria de Agostini preso por ordens do presidente da província ou por qualquer outra autoridade. Os termos "prisão" e "deportação" foram utilizados pelos jornais de 1848 e reproduzidos pelos memorialistas acima descritos, e não pelos responsáveis por tratar do caso conforme análise feita a partir das fontes de época. O teor da carta de recomendação passada pelo general Andrea ao marechal Antero, e o próprio ato de redigir documento de tal natureza, torna a versão da detenção do *monge* praticamente insustentável, tendo em vista, também, a concessão dada ao estrangeiro de escolher o seu destino, no caso a capital da província de Santa Catarina. Não é plausível a um "prisioneiro" ter tais privilégios.[141]

## 1.5. Uma questão de saúde pública

Logo que assumiu o cargo de presidente do Rio Grande do Sul, o general Andrea encaminhou para a Assembleia Legislativa provincial um pedido de criação de lei que permitisse o envio de "um Facultativo habilitado para examinar as qualidades das águas denominadas – Santas, ou do *Monge* – que existem nas proximidades da povoação de Sta. Maria da Boca do Monte, e de que tantas particularidades se contam (....)". Queria o governo que os deputados liberassem verbas para que o "Facultativo" pudesse fazer análise precisa sobre as águas, considerando-se, também, a distância até Santa Maria, os gastos com a viagem e o tempo que

[141] No terceiro e quarto capítulos deste trabalho apresentarei mais argumentos sobre esta minha hipótese.

seria necessário lá demorar-se para fazer “exatas observações sobre essas virtudes que se atribuem às referidas águas”.[142]

Na Assembleia, os deputados apoiaram a iniciativa do presidente autorizando o envio de um “médico de confiança ao Campestre de Santa Maria da Boca do Monte, [para] examinar os efeitos terapêuticos da águas denominadas – Santas – e procurar conhecer seus princípios”. No artigo 2° do mesmo decreto, assinalava que o médico deveria residir naquele lugar o tempo que fosse preciso “para bem apreciar a marcha de quaisquer enfermidades sob a influência de tais águas.” Devia o médico colher, também, observações de todos os enfermos que se submetessem ao uso delas que, trazidas ao conhecimento da presidência da província, em relatório circunstanciado, seriam publicadas pela imprensa. No artigo 3° transparece uma discórdia: o médico teria a sua disposição a quantia de um conto de réis para custear a viagem e a permanência no local das águas.[143]

Em sessão posterior, propondo uma emenda neste projeto, o deputado Dr. Ubatuba argumentava que um conto de réis era quantia insuficiente para que um médico competente aceitasse deixar seus afazeres para se dirigir a tão distante sítio tendo que enfrentar todo tipo de incômodo. Pedia para que aprovassem o aumento do valor para um conto e quatrocentos mil réis. Porém, seus colegas de legislativo não consideravam o valor baixo. O Dr. Ubatuba, por seu turno, argumentava que a quantia só atrairia médicos de habilidades duvidosas. O tempo de permanência também era questionado pelo “nobre deputado”, entendendo que o médico não poderia “em dois meses estudar as qualidades terapêuticas da água”, sendo preciso que ele observasse “passo a passo as enfermidades” e a quantidade de dias que o doente gastava para se restabelecer. Era necessário, desse modo, “observar os sintomas desde o dia que começa a aplicação, até o dia em que termina o tratamento; por que há de haver muitos casos em que a enfermidade não há de ceder às aplicações da água; por isso o médico não poderá colher bom resultado (...)”.[144]

Opondo-se a tal emenda, o Dr. Luiz da Silva Flores ponderava que o seu interesse, ao redigir o projeto, era fazer com que as águas chamadas “Santas, ou do Monge”, fossem apreciadas por alguém “habilitado em conhecimentos profissionais e de experiência que trouxesse ao alcance do público a história verdadeira de suas qualidades e de seu préstimo na cura de um sem número de doenças que afligem a humanidade.” O mesmo lamentava ser a

---

[142] AHRS, Códice A-8.007, 1846-1850, folha 91, Ofício da Secretaria do governo em Porto Alegre, 5 de junho de 1848, à Secretaria da Assembleia Legislativa Provincial. Devo avisar que nem todas as folhas estavam numeradas, portanto, em muitos casos a citação dos ofícios não virá acompanhada do respectivo número.

[143] Biblioteca Borges de Medeiros, Porto Alegre - BBM, Jornal *O Comércio*, 14 de julho de 1848, n. 822, Decreto da Assembleia Legislativa, Sessão de 28 de junho de 1848.

[144]BBM, jornal *O Comércio*, 30 de agosto de 1848, n. 843, p. 4; 2 de setembro de 1848, n. 844, p. 1. Correspondente à sessão de 14 de julho de 1848.

credulidade do povo a base do crédito que tais águas estavam gozando. Por isso a necessidade, urgente, de enviar um "médico de confiança" para emitir um parecer que suplantasse os comentários propalados pela "ignorância de uns e pelo divertimento de outros" sobre as virtudes terapêuticas de tais águas.

O deputado Luiz da Silva Flores, relator do projeto, concluiu sua fala argumentando ser, por ora, um conto de réis "muito suficiente" para conhecer-se para que tipos de enfermidades serviriam tais águas e, igualmente, revelar aos sul-rio-grandenses que "tudo quanto se conta de tais milagres é infundado e só especulação do charlatanismo". Desconfiado de que o resultado das análises mostrasse que as águas não possuíam princípio algum medicinal, o Dr. Flores arrematou seu discurso asseverando ser compromisso dos deputados provinciais despenderem o dinheiro necessário para arrancar "os nossos comprovincianos das garras de especuladores", provando que não tolerariam "mudos o triunfo de tais sujeitos, à custa do crédito, da civilização de nossos patrícios". O projeto foi aprovado sem a emenda proposta pelo Dr. Ubatuba.[145]

Após essa discussão, o projeto foi encaminhado ao presidente da província que o sancionou sob a Lei n. 141, de 14 de julho de 1848, faltando, contudo, a escolha do médico. Eis que entra em cena um importante personagem para nossa história. Por convocação, o Dr. Thomaz Antunes de Abreu foi o escolhido pelo governo do general Andrea para ir até a vila de Santa Maria da Boca do Monte analisar as "famosas" águas santas. Na correspondência que recebeu do presidente, em 16 de agosto de 1848, o Dr. Thomaz de Abreu soube que deveria seguir para o Campestre de Santa Maria no mês de outubro próximo. Estava orientado para não interferir na maneira com que os enfermos usassem das águas, pois sua tarefa era acompanhar determinado número de doentes formando um registro onde aparecesse o nome, a idade, a cor, os meios de vida, a moléstia que padecia e o estado dela. Por fim, deveria anotar o modo com que o próprio enfermo fazia uso das águas, emitindo, ao final, a sua opinião de médico sobre o "verdadeiro estado" da enfermidade e os resultados alcançados por cada paciente.[146]

Acompanhando os ofícios e correspondências do governo do general Andrea, desde que assumira o cargo em 10 de abril de 1848, percebe-se que o seu zelo no assunto "Águas Santas" não era gratuito, pois, segundo WITTER (2007, p. 168-172), havia a necessidade de "mapear elementos naturais e benéficos com a intenção de incrementar a sua utilização", assim, "foram promovidas investigações sobre a presença e uso de ervas e águas medicinais em vários pontos da Província". Mas havia um elemento a mais que apressou tanto o governo quanto os deputados em averiguar os princípios medicinais das águas ditas santas: não poderiam permitir que a

[145] BBM, jornal *O Comércio*, 2 de setembro de 1848, n. 844, p. 1, sessão de 14 de julho de 1848.
[146] AHRS, Códice A-5.89, 1848, Correspondência do presidente da Província do Rio Grande do Sul, Francisco José de Souza Soares de Andréa, ao Dr. Thomaz Antunes de Abreu, 16 de agosto de 1848.

credulidade de uns servisse de base de conhecimento para anunciar as virtudes daquelas e de outras águas que, porventura, viessem a ser descobertas. Pode-se afirmar que o saber popular servia muitas vezes de base para o saber científico, pois aquele se baseava em uma empiria considerada eficaz e cujo resultado não poderia ser desprezado (WITTER, 2007, p. 169). Porém, no caso das águas santas, as autoridades acreditavam que havia uma euforia e crença excessivas, e somente uma análise científica poderia fornecer conclusões definitivas.

Contrariando as ordens do presidente que o ordenava ir ao Campestre de Santa Maria já em outubro de 1848, o Dr. Thomas Antunes de Abreu não o fez antes de janeiro do ano seguinte. Em carta ao general Andrea, escrita da vila de São Gabriel em 2 de janeiro de 1849, explicitou um descontentamento, dizendo não querer “entrar em ajuste pecuniário e nem temporário”, e sujeitava-se “a qualquer remuneração” que o presidente “em seu alto juízo e justiça entender que mereço.” O tempo de permanência no lugar das águas, aliado a todas as tarefas a cumprir, segundo seu raciocínio, não eram proporcionais ao valor estipulado pelos deputados – um conto de Réis. Porém, ciente da necessidade de corresponder à confiança do governo que o nomeou para tão honrosa missão, “bem como prestar serviços à ciência que professo e à humanidade”, declarou que somente aguardava a chegada de sua bagagem para imediatamente partir.[147] As suas experiências no Campestre das águas santas, entre janeiro de maio de 1849, foram apresentadas em um artigo publicado em jornal e no relatório oficial enviado ao presidente da província, e serão por mim analisadas adiante e no próximo capítulo.

Em função das notícias a respeito dos prodígios das fontes ditas milagrosas no sul do Brasil, a classe dos médicos acadêmicos muito se interessou pelo caso. Tentando se basear em uma racionalidade iluminista, onde a crença do sobrenatural agindo no mundo natural perdia lugar para a experimentação científica, os médicos entendiam que o povo estava mergulhado na “ignorância”, “superstição” e “fanatismo”. Quanto a indivíduos como João Maria de Agostini, acreditavam ser um impostor se arvorando detentor de poderes que fanatizava e enganava o povo incauto com suas falsas promessas de cura. Em meados do século XIX, os médicos acadêmicos buscavam ter o exclusivo direito no exercício da arte de curar, estando, portanto, em plena campanha contra práticos e curandeiros, lutando contra estes agentes e esperando que o Estado os auxiliasse nesse combate. Desse modo, entende-se que a repercussão das águas santas e do *monge* só foi possível de acontecer porque o momento histórico o permitiu, uma vez que tanto médicos quanto governo procuravam a ingerência no campo da saúde.

Paralelamente ao profissional nomeado pelo governo do Rio Grande do Sul para ir até o Campestre a fim de examinar os efeitos terapêuticos das águas denominadas santas, o também

[147] AHRS, Correspondência de Governantes, CG 20, Pacotilha Saúde Pública, 1849, Carta de 2 de janeiro de 1849.

médico e deputado provincial Fidêncio Nepomuceno Prates empreendeu, por seu próprio interesse, uma missão extra-oficial ao local. Com a epígrafe "*a verdade, e só a verdade*", o médico iniciou um artigo relatando sobre sua viagem às chamadas "águas santas" no Campestre de Santa Maria. Dizia ele que o ano de 1848, "fecundíssimo em sucessos no mundo político, foi assinalado, nesta província, pela frequentação às águas a que têm o povo atribuído virtudes médicas extraordinárias". As notícias de curas alcançadas se espalharam de tal modo que atraíram não só aos habitantes do Rio Grande do Sul, mas de províncias mais distantes e até de países vizinhos. Fato dos mais importantes que não poderia deixar de merecer a atenção dos médicos e de todos aqueles que "tem por obrigação velar sobre o bem público".[148] As suas experiências com as águas foram realizadas no dia 26 de abril de 1848, e, os resultados, publicados em um artigo que deveriam servir para "minorar os males que atormentam a pobre humanidade", declarou o médico.

Após situar geograficamente o Campestre de Santa Maria – centro do Rio Grande do Sul, na Serra Geral, entre as picadas de São Martinho e Boca do Monte – o médico Fidêncio Prates passou a narrar as suas observações e testes feitos nas três vertentes a que todos chamavam "águas santas". Cada vertente tinha um nome próprio: *Torneira*, *Umbu* e *Caridade* ou *Misericórdia*. Entre árvores, galhos e pedras, em um dos "cerros mais elevados daquela cordilheira", nasciam as fontes de água cristalina que o médico utilizou, primeiro, para beber, afirmando que não experimentou "perturbação alguma" nas "funções digestivas". Depois, usando recipientes de vidro para conservá-las, atestou que as águas de "qualquer destas fontes não deixam sedimento algum nos lugares (...) é límpida, transparente, sem cheiro nem sabor, e submetida ao calor se evapora sem deixar resíduo (...) dissolve perfeitamente o sabão, e cozinha bem os legumes (...)", e que "estes caracteres são todos próprios das águas potáveis". O médico falava com conhecimento de causa, pois declarou já haver participado de outros testes para ver se certas águas eram minerais – sulfurosas, férreas, termais – ou não.

Ao aplicar elementos químicos reativos nas águas das três fontes – ácidos muriático, sulfúrico e nítrico, cianureto de ferro, nitrato de prata e carbonato de potássio –, e não obter "precipitado algum, nem tampouco se manifestou efervescência alguma", chegou ao seu veredicto: "destas observações e experiências, embora muito longe estejamos de reputá-las rigorosas, julgamos poder afoitamente concluir, que as *Águas Santas não encerram em si princípio algum mineral* (...)" (grifos do médico). Sabedor que estava tratando de assunto dos mais comentados nos últimos meses, o médico enveredou para a pergunta que, infalivelmente,

[148] BBM, "Uma viagem às águas santas no Campestre de Santa Maria", vila de São Gabriel, 18 de maio de 1849, Dr. Fidêncio N. Prates. Jornal *O Porto-alegrense*, 8 de junho de 1849, n. 23, p. 1-2.

estariam se fazendo seus leitores: "Como, porém, explicar as curas milagrosas atribuídas às Águas Santas? "[149]

Buscar respostas, ou um mínimo de esclarecimento sobre essas tão propaladas "curas milagrosas" que, há mais de um ano, vinham acontecendo no interior do Rio Grande do Sul, não era objetivo exclusivo do referido médico, muito pelo contrário. Em caráter oficial – sob a Lei n. 141 sancionada pelo então presidente da província o general Andrea –, o médico Thomaz Antunes de Abreu estava há mais tempo no lugar examinando se as águas tinham princípios terapêuticos. Dirigindo-se para lá nos primeiros dias de janeiro de 1849, teve que estabelecer residência no Campestre para cumprir suas incumbências. Ao final de sua experiência, redigiu o relatório exigido pela Lei – o qual veremos no segundo capítulo –, e, tal seu parceiro de ofício o Dr. Fidêncio Prates, escreveu um artigo com opinião pessoal, um verdadeiro manifesto a favor da ciência médica em detrimento das práticas de cura operadas no Campestre.[150] Em um tempo onde o saber acadêmico procurava se afirmar, as águas santas do Campestre serviram de mote para trazer à discussão o papel e o lugar do médico na sociedade.

Não obstante, também a Academia Imperial de Medicina, no Rio de Janeiro, vinha discutindo sobre as águas do Rio Grande do Sul,[151] conforme vimos brevemente no início deste primeiro capítulo. A preocupação dos médicos no Rio de Janeiro se estendia a outras águas medicinais espalhadas pelo Brasil, que vinham sendo usadas de modo impróprio pelas pessoas ou "a par de charlatães que infestavam o país" anunciando curas fabulosas "cuja eficácia, uma vez demonstrada e admitida, provada ficaria a imortalidade do homem", afirmou o médico da Academia Imperial Cândido Borges Monteiro.[152] A indignação do médico se dirigia igualmente aos anúncios em jornais que proclamavam curas imediatas com o uso "do unguento dos pobres, das águas miraculosas, das chapas medicinais, das pílulas vegetais e anti-vegetais, dos extratos de salsaparrilha, dos bálsamos simpáticos, etc., etc.,". Ao final, junto a outros médicos, solicitou que se fizesse pressão "à Câmara Municipal do Rio de Janeiro para que endureça as leis contra os charlatães." Na verdade, o que queriam os médicos era ter o exclusivo direito de exercer a arte

---

[149] As observações e testes nas águas do Campestre foram feitos pelo médico e deputado Fidêncio Nepomuceno Prates ao final do mês de abril de 1849. O texto relatando suas experiências foi escrito em 18 de maio de 1849, da cidade onde exercia suas funções de médico – São Gabriel –, e publicado no Jornal *O Porto-alegrense*, no dia 8 de junho de 1849, n. 23, p. 1-2. (BBM)

[150] BRG, "Exposição à Humanidade", Porto Alegre, 6 de junho de 1849, Dr. Thomaz Antunes d'Abreu. Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, n. 198, p.1-2. Este artigo foi publicado dois dias antes ao do médico Fidêncio Prates que também empreendeu viagem ao local das águas santas, mas em caráter particular, extra-oficial.

[151] A discussão dos médicos a respeito das águas minerais do Rio Grande do Sul, mas também de outras províncias, pode ser acompanhada pela Revista dos Annaes de Medicina Brasiliense, nos seguintes volumes: 07/1847 a 06/1848 (código: 1-275, 01, 11); 07/1848 a 06/1849 (código: 1-275, 01, 12); 10/1849 a 09/1850 (código: 1-275, 01). (BN, Setor de Periódicos)

[152] BN, Setor de Periódicos, Revista dos Annaes de Medicina Brasiliense, n. 12, junho, 1849, p. 280-281.

de curar, combatendo, deste modo, o exercício da medicina por pessoas que eles consideravam ilegítimas (WITTER, 2001, 2007; PIMENTA, 2003; FERREIRA, 2003).

O conteúdo dos textos dos Drs. Thomaz de Abreu e Fidêncio Prates, publicados pelos jornais *Diário do Rio Grande* e *O Porto Alegrense*, inserem-se, portanto, no tema dominante da área médica de então que discutia maneiras de os profissionais formados terem o monopólio do saber na arte de curar, tentando sobrepujar os práticos, curandeiros e "feiticeiros" que gozavam de prestígio frente à grande parcela da população. Discutir esse assunto em seus pormenores não é objetivo desta pesquisa, pois esta tarefa vem sendo realizada ultimamente, e com bastante competência, por profissionais da história e da antropologia.[153] O que importa destacar em primeiro lugar é o envolvimento do Dr. Thomaz de Abreu que realmente abraçou a causa de sua categoria, convicto em seu dever de prestar serviços à ciência que representava e à humanidade "sofredora" sempre em busca de formas de sanar suas doenças.

O Dr. Abreu iniciou o seu manifesto – no artigo, e não no Relatório oficial – apresentando-se como médico legalmente nomeado pelo governo provincial para "observar os efeitos das águas do Campestre de Santa Maria da Boca do Monte, denominadas – Santas –," esperando levar ao público o conhecimento que pôde alcançar para ser usado "em favor da humanidade". Como não lhe interessava rodeios, logo deixou transparecer a sua indignação com o desprezo popular à categoria que representava – a dos médicos acadêmicos. Por isso, na sequência do artigo, teceu críticas à "voz maligna, sedutora e caprichosa [que] começou levantar-se decantando e asseverando efeitos sanitários milagrosos das águas ditas – Santas (...)", e, a par deste meio de sujeição, "duros golpes eram por mão sinistra descarregados sobre a veneranda medicina, e os médicos em particular".[154]

Na situação de morador temporário do Campestre – que, na verdade, não era sequer um povoado, antes um descampado cercado de morros onde as pessoas se deixaram ficar abrigando-se em ramadas ou onde fosse possível –, o médico Thomaz de Abreu deve ter enfrentado alguma oposição dos que lá estavam em busca das tão propaladas "curas milagrosas". Não seria por menos, já que deveria acompanhar os doentes em todo o processo de tratamento, anotando a evolução das enfermidades naqueles que tomassem contato com as águas ditas santas. Era quase uma "invasão de privacidade". Tal como um "médico-antropológo", parafraseando o termo

---

[153] Assunto tratado por historiadores como Beatriz T. Weber (1999), Luiz O. Ferreira (2003), Vera R. B. Marques (2003), Tânia S. Pimenta (2003), Regina Xavier (2003), Ariovaldo da Silva Diniz (2003), Gabriela dos Reis Sampaio (2003), Nikelen Witter (2001; 2007) e antropólogos como Miriam C. M. Rabelo (1994), Maria C. de Souza Minayo (1994) e Raymundo H. Maués (1994).
[154] BRG, "Exposição à Humanidade", Porto Alegre, 6 de junho de 1849, Dr. Thomaz Antunes d'Abreu. Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, n. 198, p.1-2.

cunhado por Carlo Ginzburg,[155] o Dr. Abreu viu-se diante do outro, frente a frente com as práticas “sem lógicas” de um povo mergulhado na “ignorância” que, por isso, deveria ser combatido por se afastar das crenças que ele, médico, acreditava. Diante do amálgama de fé, práticas de cura e religiosidade, nunca vira de tão perto o que de longe vinha tentando combater. Antes fosse somente estranheza, mas a sua aversão ao que presenciou deve ter sido explicitada logo que chegou. A posição de “homem da ciência” imbuído do papel de julgar se as águas eram ou não medicinais não lhe atraiu grandes simpatias em meio aos crédulos, pois foi visto como um indivíduo estranho e rival, não obstante alguns entre o povo aguardarem o resultado de seu veredicto.[156]

No artigo, o Dr. Abreu criticou severamente os procedimentos de cura que observou durante a sua estada no Campestre, porém, resignou-se ao afirmar que nem os países tocados pelas “luzes” do século escapavam de cenas grosseiras tais como as presenciadas por ocasião de sua chegada nas águas. Ao povo, aconselhava o idealista Dr. Abreu, “cumpre libertar-se da crença tão nociva quanto escandalosa, a que o entregou à hipocrisia dos espertos, o fanatismo dos mais crédulos, e a sua própria boa fé, e procurar aliviar seus males pelos meios mais conhecidos, mais regulares e mais certos.” Para ele, a descoberta das águas do Campestre, na vila de Santa Maria da Boca do Monte, foi “muito prejudicial aos interesses da Província”, tal como estava sendo prejudicial “a espantosa concorrência a elas, praticada principalmente por muito grande parte de sua população.” O único proveito que se poderia alcançar era o “desengano” que a maior parte das pessoas “foram pessoalmente obter com a falta de cura certa de suas enfermidades.”

Na sequência, passou a enaltecer o papel dos médicos na sociedade, apresentando-os como arautos da moral, da saúde física e psíquica: “o médico é elevado pela dignidade de sua profissão à primeira ordem na sociedade (...). Um grande médico é o primeiro dos homens (...) o bem feitor da humanidade (...) em outros tempos era venerado como um Semi-Deus.”[157] O médico em questão nos parece exasperado com sua experiência “antropológica” no Campestre, elegendo como alvo de sua ira os “hipócritas, os fanáticos, os crédulos e os especuladores das águas santas.” Do mesmo modo que o Dr. Fidêncio Nepomuceno Prates, também fez suas

---

[155] Ginzburg referia-se, como sabemos, ao papel dos inquisidores da época moderna na Europa que penetravam na vida privada dos interrogados, agindo, desta forma, tal como um antropólogo em pesquisa de campo (GINZBURG, 2007). Em seu livro sobre os hereges cátaros do sul da França, LADURIE (1997) utilizou largamente um processo inquisitorial onde o inquisidor Jacques Fournier adentrou a intimidade dos habitantes de Mountaillou.

[156] Porém, seja qual fosse o resultado das análises do médico, o povo não mudaria a sua opinião a respeito dos efeitos curativos das águas santas.

[157] BRG, “Exposição à Humanidade”, Porto Alegre, 6 de junho de 1849, Dr. Thomaz Antunes d’Abreu. Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, n. 198, p.2.

experiências químicas com as águas das três fontes, constatando que “são puramente potáveis, e como tais não podem ocupar um lugar distinto entre os meios terapêuticos”.

Dentre os duzentos pacientes observados, treze foram curados e cinquenta e um conseguiram uma melhora, porém, segundo Dr. Abreu, isso não era sinal algum de que foram as águas as responsáveis pelas curas. Tão logo se apartaram do tratamento, voltaram à sua antiga condição, isso sem contar as três pessoas que foram vítimas da morte e outras que não obtiveram melhoria na saúde. As águas em geral, ainda que comuns, eram usadas para fins operatórios e terapêuticos: “a água fria é remédio, diz o povo; e nós com ele”, no entanto, não era remédio para tudo, assegurou o médico. As águas frias se encontravam em muitas partes, mas era preciso que os pacientes se sujeitassem a certas regras de higiene para delas tirar vantagens.

Chegando ao final de seu artigo, o Dr. Abreu perguntava-se como as pessoas poderiam buscar a cura em local desprovido de todo tipo de recurso e tão longínquo como o era as águas santas do Campestre? Como se a distância e a carência de recursos não fossem argumentos suficientes para afastar as pessoas daquele local, havia o agravante de que a única opinião ouvida era a “dos fanáticos” que atribuíam às águas poderes santos e milagrosos, lançando mão de outros diversos meios que igualmente eram tidos como santificados, como o barro, os cipós, as folhas e cascas de árvores. Sendo assim, aconselhou ao povo a reconhecer seu “escandaloso erro” e que cuidasse com mais dedicação de seus interesses e da sua saúde, “empregando meios mais enérgicos, mais positivos e mais seguros.”[158]

Ao dizer ser o Campestre distante para que as pessoas lá acorressem em busca de tratamento, o médico tinha como referência as principais cidades do Rio Grande do Sul daquele tempo, que eram a Capital Porto Alegre, Rio Grande e Pelotas no sudeste, e Rio Pardo já em direção ao centro da província. Ao contrário do que afirmou o médico, a então vila de Santa Maria não estava tão deslocada do eixo e fluxo principal de pessoas e produtos, e não era um lugar sem trânsito e de pouca importância. Era ponto de passagem para viajantes, mercadores de erva-mate, tropeiros que iam ou vinham dos campos de cima da serra, dos antigos Sete Povos das Missões e das províncias de Santa Catarina e São Paulo. Os caminhos eram precários, necessitavam de reformas, mas eram frequentados. No mais, bastaria serem as águas atestadas como medicinais pelo parecer oficial para que afluíssem investimentos do governo central, o que tornaria o local propício para receber doentes. Isso vinha acontecendo em outros locais do Império, como nas águas termais de Caldas, na província de Santa Catarina, e nas águas minerais no interior da província de Goiás, onde constatados os seus princípios medicinais, passaram a contar com o patrocínio imperial a fim de construírem-se hospitais e outras melhorias.

---

[158] BRG, “Exposição à Humanidade”, Porto Alegre, 6 de junho de 1849, Dr. Thomaz Antunes d’Abreu. Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, n. 198, p.2.

O estudo das qualidades das águas ferruginosas, salobra, com sulfato de magnésio, com ácido carbônico ou meramente termais para o tratamento de um sem-número de problemas cutâneos era assunto de importância e vinha merecendo a atenção de ministros e deputados. Para o ministro do Império, o objeto em questão "se pouco é para a ciência é, contudo, [essencial] para demonstrar a utilidade de se mandar viajar pelo interior do Brasil pessoas instruídas a fim de indagarem e examinarem as riquezas naturais que o país encerra, e de propor os meios de aproveitá-las."[159] No seu relatório anual de 1839, o ministro Francisco de Paula de Almeida e Albuquerque faz menção de várias águas com propriedades medicinais pelo Brasil. Dentre as que chamavam a atenção estavam as águas termais sulfurosas da província de Goiás – no lugar chamado Caldas Novas –, de onde corriam as notícias afirmando que "vários elefânticos [leprosos] daquela província tinham recobrado saúde, ou ao menos alívio ao seu mal". Sabedor dessas propaladas curas, "expediu o governo as convenientes ordens para haver uma notícia positiva não só daquelas águas, como de quaisquer outras, que existissem no Império, e em que se reconhecessem virtudes medicinais."[160]

Sabiam as autoridades do Império da existência de outros lugares com águas sulfurosas ou termais: no Rio de Janeiro, no Espírito Santo, em Pernambuco, no Rio Grande do Norte, no Piauí, em Maranhão e em Santa Catarina. Sobre esse último, o ministro confirmava que "são conhecidas desde muitos anos as águas termais da província de Santa Catarina", porém, lamentava que não houvesse sido ainda analisadas para ver quais enfermidades a sua aplicação seria mais proveitosa. Essa análise era urgente, pois o povo espalhava que as águas das Caldas de Santa Catarina prestavam no curativo de todos os tipos de moléstias, "de torpor ou paralisia até problemas de congestões, encalhes formados nas articulações, no do sarcocely (sic), e finalmente, no de impigens, além de outras rebeldes enfermidades da pele." A ideia de se construir um hospital, segundo o ministro, era bastante antiga, o que para tal já havia sido desapropriados os terrenos em volta das águas por decreto Real de março de 1818, mas, em 1839, pouco havia sido feito.[161]

Como era uma das mais conhecidas e concorridas de todo o Brasil – desde 1818 conforme relatou o ministro –, as águas de Santa Catarina deveriam passar por um exame com profissionais habilitados. E assim foi feito. Em 1843, uma junta formada por profissionais da Faculdade de Medicina da Corte foi até o local para ver, finalmente, a que tipo de doenças tais águas eram mais benéficas. Segundo o juízo dos profissionais da mesma faculdade, o ministro declarou que as águas das Caldas "não tem as extensíssimas virtudes que se lhes atribuem, mas

---

[159] BN, Setor de Periódicos, Relatório Ministro do Império - RMI, 1839, p. 20.
[160] BN, Setor de Periódicos, RMI, 1839, p. 18.
[161] BN, Setor de Periódicos, RMI, 1839, p. 19.

podem ser de grande proveito nas enfermidades em que convêm os banhos termais."[162] Apesar desta declaração ministerial, embasado no teste feito pela junta médica, os deputados da Corte e o próprio Imperador D. Pedro II investiram na construção do hospital, para alegria do governo da província catarinense que passou a exaltar as melhorias e contínuas benesses que as águas proporcionavam aos doentes lá tratados.

Em seu relatório anual, o presidente da província de Santa Catarina, Antero Ferreira de Brito, comunicou que "no verão passado [1844] concorreram às Caldas da Imperatriz[163] muitos enfermos, grande parte dos quais ficaram inteiramente curados, e em geral todos obtiveram melhoras."[164] Declarou ainda ter recebido para a construção do hospital de Caldas, de 1842 até dezembro de 1844, seis contos de réis.[165] A regra parecia ser esta: todos os lugares com águas medicinais comprovadas pela inspeção imperial receberiam verbas do governo para a construção de hospitais, e, como decorrência, formar-se-ia um povoado, evoluindo para uma vila pela chegada de mais pessoas.

No mês de outubro de 1845, por ocasião da viagem que fazia ao sul do Brasil para averiguar a situação pós-guerra farroupilha, o Imperador D. Pedro II, a Imperatriz Teresa Cristina e uma extensa comitiva se dirigiram ao lugar das águas das Caldas, distante cerca de dez léguas (60 km aproximadamente) da capital da província de Santa Catarina. Banharam-se nas águas termais, e, meses depois, chegou à notícia de que a imperial esposa estava grávida.[166] A relação foi imediata. Dificuldades para engravidar também poderiam ser resolvidas com banhos nas águas medicinais, e o caso da Imperatriz pode ter servido de comprovação para aumentar a fama do lugar.

Três anos depois, quando o assunto das águas santas do Campestre, no Rio Grande do Sul, veio à tona pelos jornais, o então deputado e médico José Martins da Cruz Jobim, em discurso na Academia Imperial de Medicina, comentou que, por ocasião de uma visita que fizera recentemente às águas das Caldas de Santa Catarina, ficou admirado de achar uma povoação "mui considerável no mesmo lugar que alguns anos antes achara quase deserto, pela concorrência que a fama dessas águas promoveu, apesar de serem elas pouco saturadas de princípios minerais e medicamentosos, e quase simplesmente termais."[167]

---

[162] BN, Setor de Periódicos, RMI, 1843, p. 38.
[163] Originalmente chamada de Caldas de Cubatão, a proposta de mudança do nome para Caldas da Imperatriz foi do presidente de Santa Catarina Antero Ferreira de Brito, encaminhada à Assembleia Legislativa em 1844. BN, Setor de Periódicos, Relatório de Presidente de Província – RPP, Santa Catarina - SC, 1844, p. 15.
[164] BN, Setor de Periódicos, RPP, SC, 1845, p. 8.
[165] BN, Setor de Periódicos, RPP, SC, 1845, p. 9.
[166] Em 29 de julho de 1846, nove meses depois dos banhos nas águas temais, nasceu a primeira filha mulher do Imperador: a futura princesa Isabel.
[167] BN, Setor de Periódicos, *Revista dos Annaes de Medicina Brasiliense*, n. 10, Abril, 1849, p. 241-242.

Uma vez que o parecer do Dr. Thomaz Antunes de Abreu foi desfavorável às águas do Campestre, nem o governo provincial nem o imperial gastaram qualquer soma pecuniária que visasse melhoria de condições no lugar, excetuando a reforma da picada que ligava as vilas de Santa Maria e São Martinho. Mas isso não nada tinha a ver com as águas, antes à necessidade de reparar os caminhos entre a região da campanha e o norte do Rio Grande do Sul, cujos fins eram comerciais e militares. As águas do Campestre de Santo Antão nunca mais atraíram a atenção para novas análises. Não obstante, o povo continuou afluindo ao local independentemente da opinião oficial.

Ainda que a opinião médica legal não constatasse nada de extraordinário nas águas do Campestre, fica a pergunta feita pelo médico Fidêncio Nepomuceno Prates: "como, porém, explicar as curas milagrosas atribuídas às Águas Santas?"[168] Se não houve por bem observar fato algum que o convencesse de semelhantes curas, o médico em questão, mostrando-se distante do excessivo rigor utilizado pelo Dr. Thomaz de Abreu, atribuiu às curas a três fatores principais: a fé nas águas, os efeitos medicinais ordinários da água comum e à mudança de condições higiênicas. Demorou-se na análise de cada um destes pontos.

As palavras utilizadas pelo Dr. Prates mostram a visão pragmática de um médico acostumado a transitar entre as crenças e "superstições" populares e os estudos acadêmicos, embora argumentasse que durante muito tempo reinaria na terra o erro entre os homens. Para ele, as palavras dos médicos da academia eram lançadas ao deserto. Em séculos de ignorância e superstição, dizia Dr. Prates, que atingia grande parte da população brasileira, "fácil é crer na intervenção da divindade na ação da águas minerais, e por isso mesmo deve o espírito humano estar disposto a acreditar em suas virtudes extraordinárias". O homem, quando doente, torna-se crédulo, deixando-se dominar pelo entusiasmo, e, nessas ocasiões, não há remédio ou tratamento que não se tenha tentado, por mais absurdo ou ridículo que seja, segundo o médico. Aliado aos tratamentos heterodoxos, o doente utilizava-se de orações que poderiam aumentar a fé e a confiança a tal ponto que realmente um paralítico voltasse a movimentar seus membros "por um abalo moral em um ato fervoroso de devoção: autoridades reconhecidas citam fatos de curas verdadeiramente espantosas devidas a uma viva persuasão religiosa".[169]

Longe estava o médico de querer se posicionar a favor do caráter miraculoso das águas do Campestre, pois assim fazendo contribuiria para que ganhasse crédito a opinião dos "especuladores" e "fanáticos". "Nós, pelo contrário – afirmou o Dr. Prates –, só quisemos

---

[168] BBM, "Uma viagem às águas santas no Campestre de Santa Maria", vila de São Gabriel, 18 de maio de 1849, Dr. Fidêncio Prates. Jornal *O Porto-alegrense*, 8 de junho de 1849, n. 23, p. 1-2.
[169] BBM, "Uma viagem às águas santas no Campestre de Santa Maria", vila de São Gabriel, 18 de maio de 1849, Dr. Fidêncio Prates. Jornal *O Porto-alegrense*, 8 de junho de 1849, n. 23, p. 2.

mostrar de quanto é possível uma confiança eficaz, pois pode ela de alguma sorte chamar dos infernos os mortos."[170] Ironias à parte, de fato, segundo a crença dominante entre os devotos, só faltava um anúncio de algum "Lázaro ressuscitado" pelas águas santas do Campestre, tal eram as notícias prodigiosas espalhadas desde que o *monge* por lá passara, conforme vimos pelas reportagens de jornais anteriormente analisadas.

O artigo do Dr. Fidêncio Prates foi publicado pela imprensa dois dias após a divulgação do artigo e relatório do Dr. Thomaz de Abreu, e, no quesito técnico, ambos os médicos atestaram que as águas não tinham propriedades químicas. Contudo, no ponto do benefício do uso de águas frias no tratamento de certas doenças, o primeiro aprofundou em suas análises, ao contrário do segundo que não possuía qualquer interesse em dar crédito às águas do Campestre. Os médicos acadêmicos sabiam serem as águas frias propícias para certas enfermidades, havendo certo consenso de opiniões. As bases para chegarem a este conhecimento provinham do empirismo popular, mas também estavam assentados nas experiências de médicos franceses do início do século XIX. O Dr. Prates, experiente no ramo, narrou o aprendizado adquirido em Paris quando observou os "bons efeitos das irrigações d'água fria nos ferimentos feitos por armas de fogo na revolução dos dias de maio de 1838". Um dos mestres da medicina francesa de então, Dr. *Percy*, afirmava, segundo o Dr. Prates, que "teria abandonado a cirurgia dos Exércitos se me fosse proibido o uso da água". Ao buscar exemplos de seus mestres os médicos franceses, queria o Dr. Prates não simplesmente levantar uma polêmica em relação às águas do Campestre, antes mostrar que o uso das águas no tratamento de enfermidades externas era eficaz. No entanto, salientou que "no tratamento das moléstias internas, o emprego da água ainda que não seja tão geral e seguro como nas externas, merece, entretanto, toda a solicitude do médico."

O ponto seguinte apresentado pelo Dr. Prates dizia respeito às mudanças higiênicas a que o doente se submete quando chega a um local de ar puro, com temperatura amena, adotando modos diferentes de viver, em seus hábitos e alimentos e, fundamentalmente, em suas ideias. No Campestre podia se observar as pessoas passando por todas essas modificações, medidas higiênicas que, aliadas ao uso das águas, poderiam ser as causas das melhorias de saúde constatadas. Para aqueles acostumados a uma vida de inação, e dados a ocupações sedentárias, a medicina já observara os efeitos positivos que um ar puro e saudável, clima temperado, ameno e seco era capaz de fazer. Doenças crônicas diminuíam, sarando completamente pelo único efeito de uma mudança de ares, afirmou o médico.[171]

---

[170] BBM, "Uma viagem às águas santas no Campestre de Santa Maria", vila de São Gabriel, 18 de maio de 1849, Dr. Fidêncio Prates. Jornal *O Porto-alegrense*, 8 de junho de 1849, n. 23, p. 2.

[171] Estas constatações do Dr. Fidêncio Prates não eram exatamente novas. Em 1827, uma reclusa do Convento de Santa Clara do Desterro, na Bahia, a Sóror dona Anna d'Argolo, estava muito doente, sofrendo constantes ataques nervosos que se ligavam ao reumatismo, a dores de cabeça e vômitos contínuos, sem nada poder conservar no

Após receitar ser a vida no campo remédio adequado para aqueles que se viam atormentados nas cidades populosas, atarefados com trabalhos de gabinete e que podiam a qualquer momento "comprometer sua fortuna e sua honra", o médico fez uma declaração no mínimo surpreendente: "não deixaremos de aconselhar a alguns doentes de irem às águas, não por causa das águas em si mesmo; mas porque jamais poderemos conseguir deles [os doentes] que em suas casas se coloquem em condições semelhantes àquelas à que se submetem quando para ali vão." Ou seja, para o Dr. Fidêncio Prates estava liberada a ida às águas do Campestre de Santo Antão, obviamente não por serem milagrosas, antes por todo o contexto que envolvia uma peregrinação até lá, e mesmo o tempo de estada no local quando a vida sedentária era deixada para trás adotando-se novos hábitos de saúde – que se chamavam hábitos de higiene – aliados ao ar puro da serra e os banhos nas águas frias das fontes.

Em suas conclusões, o Dr. Prates não soube como persuadir os crentes de que as águas do *monge* não tinham propriedades diferentes às do Rio Ibicuí-Mirim que dali distava uma légua. Apiedando-se dos doentes, pintou um quadro melancólico:

> O Campestre de Santa Maria oferece ao observador um combate animado entre a vida e a morte: o local, em que se acham os doentes acampados, é rodeado de montanhas; a tristeza, que a vista delas, e a contemplação do sofrimento da humanidade, faz nascer, aumenta-se com o som lúgubre produzido pela rouca voz dos bugios, que em abundância habitam as matas circunvizinhas.[172]

O lugar buscado pelos doentes para alcançar a cura milagrosa foi transformado em um hospital a céu aberto, rodeado de montanhas, matas e animais, onde brotava límpida e cristalina a fonte abençoada por um *monge*, tornada, assim, milagrosa por seus méritos de homem santo. Para comprovar a sua teoria do alto grau de superstição que predominava entre os romeiros, o médico em questão citou um exemplo: os troncos das árvores que rodeavam a estreita picada que levava até a ermida de Santo Antão, no cume do serro, estavam despidas de cascas que eram usadas como "remédio para todos os males imagináveis, e aplicadas sem distinção de sua natureza" e sem conhecimento das propriedades das plantas, expondo alguns ao envenenamento. Tudo parecia ser santo e milagroso, pois até os "pingos das velas" acesas ao redor de Santo Antão eram recolhidas como "relíquias preciosas!". Em outro exemplo, o médico narrou ter sido

---

estômago. Em um intervalo de quatro meses, dois médicos cirurgiões examinaram a debilitada religiosa, e, em uníssono, receitaram que "só o ar livre e puro do campo, os banhos de água do mar, o exercício a cavalo e a pé em uma atmosfera saudável poderão melhorar o estado de sua arruinada saúde." O primeiro parecer foi feito em 15 de maio, e o segundo em 1 de setembro de 1827. Os dois exames, junto ao pedido da madre superiora para que o Imperador autorizasse a saída da religiosa do Convento para tratar de sua saúde, foram enviados a dom Pedro I que os repassou ao Arcebispo da Bahia em 16 de setembro de 1828 (AN, Fundo GIFI, 5B-366).

[172] BBM, "Uma viagem às águas santas no Campestre de Santa Maria", vila de São Gabriel, 18 de maio de 1849, Dr. Fidêncio Prates. Jornal *O Porto-alegrense*, 8 de junho de 1849, n. 23, p. 2.

testemunha de uma “descoberta” de um tipo de cipó parecido com uma cruz, “e desta analogia, posto que se encontre em muitas outras partes da Província, concluiu-se que deve aquele vegetal ser santo remédio para mil males!”[173]

Entre desvarios e desatinos que só comprovavam a ignorância e fragilidade humanas, de acordo com o ponto de vista do Dr. Prates, nem o exemplo dos “desgraçados” que ali encontraram a morte foi suficiente motivo para convencer “aqueles pobres que não há panaceia universal”. De acordo com o médico, em todo o mês de abril de 1849 houve sete óbitos.[174] Infelizmente, o mesmo não informa o local onde foram enterrados tais defuntos. De certo podem ter sido colocados aos pés da primeira cruz que indicava o início da via-sacra, como orientou o *monge* João Maria de Agostini em sua carta “Aos dos Campestres”. Porém, não se sabe se tal cemitério foi realmente construído.

Esperançoso, o Dr. Fidêncio Prates esperava que o enviado oficial do governo – o Dr. Thomaz Antunes de Abreu – pudesse transmitir outras informações fazendo, assim, diminuir “a afluência de povo” às águas. No entanto, o médico suspeitava que a concorrência de povo no Campestre não cessaria tão cedo. De fato, passando por sucessivas fases, a romaria continuaria a ser realizada, até os dias de hoje, e é comemorada anualmente em 17 de janeiro, dia de Santo Antão. Ela, que era considerada a maior romaria católica do Rio Grande do Sul até o início do século XX,[175] ainda guarda características da época em que iniciou.[176]

Para o Dr. Fidêncio Prates, era possível alcançar a cura desde que se observassem os hábitos de higiene aliando-se aos banhos nas águas frias das fontes do Campestre. Portanto, a sua tese configurava-se “científica” e nada benevolente com a crença dos devotos. Considero como principal fator para não considerarem as águas do Campestre como medicinais, mesmo sem princípios químicos, era que a elas o povo atribuía poderes miraculosos. Se a medicina acadêmica mantinha algum diálogo com a medicina popular, aproveitando-lhe o empirismo, o limite entre os saberes era exatamente a maneira como respondiam à cura: princípios minerais para uns, sobrenaturais para outros, embora ambas as explicações pudessem se complementar.

Investir erário público em um lugar onde a única voz ouvida era a dos propagadores dos milagres, sendo tais prodígios fruto da ação de um sacerdote estrangeiro que mal se sabia a origem e as intenções, seria incentivar ainda mais o fanatismo entre o “povo da campanha”. Patrocinar melhorias no Campestre estimularia a crença, e isso era totalmente incoerente para o

[173] BBM, “Uma viagem às águas santas no Campestre de Santa Maria”, vila de São Gabriel, 18 de maio de 1849, Dr. Fidêncio Prates. Jornal *O Porto-alegrense,* 8 de junho de 1849, n. 23, p. 2.
[174] Não há estatística segura sobre o número de mortos no Campestre desde que o lugar passou a atrair romeiros.
[175] Segundo pude constatar em minha pesquisa de mestrado (KARSBURG, 2007).
[176] Em pesquisa de mestrado, Robinson Fernando Alves (2008) fez um estudo sobre as diferentes fases desta romaria, de sua origem (1848) até os dias atuais, constatando que ela manteve algumas de suas características apesar da ingerência que o clero católico teve a partir do final do século XIX.

governo naquele contexto onde a medicina acadêmica estava em plena cruzada para se afirmar como o único saber capaz de tratar da saúde da população. Além disso, novos conflitos se anunciavam e ajuntamentos eram potencialmente perigosos podendo servir para insurreições ou aliciamento de soldados em tropas rivais, portanto, o momento histórico foi desfavorável para que as águas santas do Campestre da vila de Santa Maria da Boca do Monte recebessem incentivos do governo. Mas esse mesmo contexto serviu para dar repercussão às águas e ao seu descobridor, e, sem isso, dificilmente alcançaríamos o sujeito histórico abrigado sob o manto do "monge milagroso do Rio Grande".

# CAPÍTULO 2

## NO CENÁRIO DOS MILAGRES

Da vila de Alegrete, interior do Rio Grande do Sul, na região da campanha, o padre francês João Pedro Gay escreveu uma carta relatando a situação da freguesia para a qual há pouco havia sido encomendado pároco. Relatava também de seu mal-estar por intrigas surgidas entre ele e seu antecessor no cargo e que algum dissabor causou a ambos. Mas a intenção principal da carta destinada ao vigário Fidêncio José Ortiz da Silva era solicitar que não deixasse a vila de Alegrete de fora de sua visita pastoral, dizendo da felicidade que seria recebê-lo naquele lugar necessitado de recursos espirituais e materiais. Ao final desta carta, como observação, o padre João Pedro Gay avisa que "A sua Comadre [do padre Fidêncio] Dona Maria deve sair daqui [de Alegrete] para as águas do Monge a 4 de outubro [1848]; ela espera encontrar-se com Vossa Senhoria por estas paragens".[177]

A busca pelas águas santas, ou do *monge* como escreveu o padre Gay, foi objetivo de inúmeras pessoas naquele ano de 1848. De lugares próximos e distantes, caravanas eram programadas para irem até o local, uma vez que coletivamente as dificuldades e os perigos dos caminhos seriam minimizados. Independentemente de onde se partisse, da região da campanha, da capital, do sul, das Missões ou dos campos de cima da serra, para se chegar até o Campestre da vila de Santa Maria da Boca do Monte, aliado aos obstáculos que a natureza impunha, havia a ameaça de assaltos e emboscadas dimensionados após o término da revolta farroupilha. Mas, para o fiel, valia enfrentar os riscos da viagem para se buscar nas águas santas a benção e a cura milagrosa – redundância na visão dos romeiros e peregrinos que para lá se dirigiam após ouvirem dizer maravilhas operadas na fonte consagrada por um sacerdote desconhecido, mas entendido como abençoado e especialmente enviado dos céus para amenizar os sofrimentos da humanidade.

[177] IHGB, Sala de Leitura, Coleção Padre Gay, Lata 406, Pasta 24, Vários documentos. Carta do padre João Pedro Gay ao vigário Fidêncio José Ortiz da Silva, 27 de setembro de 1848.

Desde o princípio de 1848, todos os caminhos levavam à Santa Maria da Boca do Monte, ou, mais especificamente, ao Cerro do Campestre, no centro do mapa. Neste local o eremita João Maria de Agostini descobrira uma fonte de água com propriedades medicinais para uns, milagrosas para outros. O Cerro do Botucaraí (estrela menor), apesar de também haver água dita milagrosa, atraiu menos a atenção dos romeiros e das autoridades. No Botucaraí o eremita fora detido pelas autoridades da província, em 17 de outubro de 1848, e levado para Porto Alegre a fim de prestar esclarecimentos. Fonte: Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia da UFRGS, Gabinete de Cartografia, 1961. Título do Mapa: “Le Rio Grande do Sul, entre 1830 et 1848”.

Pela lista dos quarenta nomes que aceitaram – com grande júbilo certamente – dar o seu testemunho sobre os prodígios das águas santas,[178] percebe-se a existência de pessoas ligadas por laços de parentesco ou que moravam em uma mesma localidade e partiam juntas para o Campestre. Alguns nem condições de caminhar possuíam, e eram nesses momentos que os laços se mostravam de suma importância, pois o auxílio durante as viagens era fundamental para aqueles de idade avançada ou em mau estado de saúde: Tadeu da Silva Brum, 20 anos, da vila de São Sepé, "entrevado das pernas e braços, e sem ação no pescoço"; Maurício dos Santos, 40 anos, de Santana do Livramento, "reumatismo há 14 anos"; Dona Francisca Correa, 30 anos, de Taquatiá,[179] "entrevada há nove meses por causa de um parto de duas crianças"; Pedro Ribeiro, 90 anos, das "pontas das Lavras",[180] "surdez e uma apostema interna por causa de uma queda, na qual quebrara duas costelas". Levados por carretas ou carroças se fossem afortunados, ou no lombo de animais em passo vagaroso, os enfermos rumavam para as águas do *monge* com a esperança de alcançarem a cura milagrosa. Todos, sem exceção, ao se banharem nas águas, afirmaram ter melhoras imediatas. Nesse tempo é possível que a única explicação para a cura aceita integralmente por ampla maioria da população fosse o milagre.[181]

A peregrinação ao Campestre da vila de Santa Maria, às águas do *monge*, não poderia ser algo sem prévia preparação. Cada membro da caravana formada, pequena ou grande, deveria levar mantimentos para a viagem, não dispensando, contudo, a hospitalidade dos moradores dos sertões. Quando não avistassem um rancho que acolhesse a caravana, dormiriam ao relento embaixo de uma árvore cobertos com poncho para se proteger das intempéries. Alguns poderiam se encaminhar ao Campestre com o mínimo possível, sujeitando-se a perigos maiores e aumentando a carga da penitência auto-imposta. Por certo acreditavam chegar ao local das águas santas mais "puros", tornando-se dignos de receberem a graça da cura. Para aqueles que saíam de uma vila como Alegrete, como o caso de Dona Maria, comadre do padre Fidêncio José Ortiz, a distância a ser percorrida era já um ato penitencial, porém, uma vez chegados ao Campestre, muitos eram os meios para aumentar o martírio. O espírito, ou a alma, precisava estar purificado, pois só assim o milagre da cura se manifestaria no corpo debilitado. Foi em função deste tipo de crença que o Campestre atraiu a atenção de tantos, e, para investigar as práticas dos "campesteiros" no local das águas santas, emissários foram enviados pelas autoridades.

---

[178] Lista publicada em jornais do Rio Grande do Sul e do Rio de Janeiro, conforme vimos no capítulo "As águas santas". BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 11 de novembro de 1848, n. 23, p. 2-3. BN, Setor de Periódicos, *Jornal do Comércio*, 21 de novembro de 1848, n. 321, p.1; *Correio Mercantil*, 23 de novembro de 1848, n. 320, p. 3, e Setor de Obras Raras, jornal *A Nova Gazeta dos Tribunais*, 6 de dezembro de 1848, n. 43, p. 4.

[179] Povoado perto de Santana do Livramento, fronteira com o Estado Oriental do Uruguai.

[180] Pontas das Lavras ficava próximo à vila de Santo Antônio das Lavras, sul da província e fronteira com o Estado Oriental do Uruguai.

[181] Segundo pode-se inferir pelo estudo das práticas de cura e as crenças que as sustentavam em meados do século XIX no sul do Brasil (WITTER, 2001).

Um dos objetivos deste capítulo é apresentar o ponto de vista daqueles que se deslocaram até o Campestre para averiguar *in loco* os acontecimentos. Não irei retomar os discursos dos crédulos, antes as observações feitas por emissários sobre os comportamentos daqueles. Um cronista, um vigário, um missionário jesuíta e um médico, acatando ordens superiores, encaminharam-se até o arraial do Campestre com objetivos e olhares distintos. Seus escritos, como veremos, refletem uma posição social e um "lugar de produção" que estava sujeito a pressões, portanto, os documentos não são imparciais. No entanto, as informações trazem pormenores que de outra forma não seria possível alcançar.

Contudo, os registros a serem analisados não serão apresentados unicamente por conterem informações a respeito das práticas religiosas dos devotos no Campestre. Os documentos deverão também servir para entendermos um pouco melhor o ambiente de ação do eremita João Maria de Agostini. Veremos, por exemplo, missionários religiosos atuando no sul do Brasil ao mesmo tempo do italiano, com procedimentos análogos e com autorização do governo provincial. Este capítulo, desse modo, foi pensado como uma longa digressão, um exercício de contextualização onde tentarei trazer, ainda que sucintamente, dados que nos permitam construir o cenário de um momento e lugar específicos em suas dimensões religiosa e cultural: o Rio Grande do Sul da década de 1840. Afinal, foi a partir dos eventos desenrolados nesta província que a lenda *monge* João Maria surgiu.

Portanto, como fontes principais deste capítulo estão as crônicas que Felicíssimo de Azevedo escreveu para os jornais *A Federação* em 1895 e *Correio do Povo* em 1898; o relatório do vigário Fidêncio José Ortiz da Silva que foi até o local fazer uma visita pastoral por ordem do bispo fluminense Dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo; a correspondência do padre jesuíta Bernardo Parés, que também esteve no Campestre a pedido do governo do general Francisco José de Souza Soares de Andrea; o relatório do Dr. Thomaz Antunes de Abreu – médico oficialmente habilitado pelo governo da província do Rio Grande do Sul para averiguar os princípios medicinais das águas ditas santas. Também apresentarei o relatório que o presidente Soares de Andrea fez a Assembleia dos deputados em meados de 1849. Por fim, analisarei o documento intitulado "Aos dos Campestres" supostamente redigido ou ditado pelo *monge* destinado aos moradores das águas santas e que, provavelmente, foram os "apontamentos" que serviram de motivo para o presidente do Rio Grande do Sul chamá-lo para interrogatório em outubro de 1848.

Respeitando a ordem cronológica de chegada ao local das águas santas, iniciarei este capítulo pelos artigos de Felicíssimo de Azevedo porque ele diz ter estado no Campestre por

alguns dias entre setembro e outubro de 1848, portanto, foi o primeiro “enviado” responsável por averiguar os “mistérios” que ocorriam nas águas do *monge*.

## 2.1. Ingenuidade e fanatismo: as práticas religiosas dos campesteiros nas crônicas de um memorialista

As crônicas de Felicíssimo Azevedo – escritas em 1895 e 1898[182] – são reveladoras quanto aos procedimentos das pessoas no Campestre. Lembrando alguns pontos de sua narrativa, após a audiência com o general Soares de Andrea – não em janeiro como afirmou, mas em setembro de 1848 – o *monge* João Maria de Agostini tomou a direção de Rio Pardo instalando-se como morador do Cerro do Botucaraí. Em seu encalço foi o jovem Azevedo, então com 25 anos, permanecendo no Campestre das águas santas entre setembro e outubro de 1848 para “estudar aqueles mistérios.” No entanto, afirmou não ter visto o *monge* por lá, apesar de saber que ele estava por perto fazendo prédicas. Em seus artigos, Azevedo declarou que a longa barba, o cajado e o hábito do *monge* “atraíam os simples que o tomavam por um novo Messias.” Os procedimentos do *monge* anotados por Azevedo revelam a atuação de um religioso em trabalho missionário, pois fazia prédicas ao povo todos os dias, dizia-se inspirado de Deus atraindo uma multidão de crentes que o adoravam. Parecia estar copiando às ações de Cristo.

Em ambas as crônicas, Azevedo declarou ser o *monge* o descobridor de uma vertente de água “dentro do mato, na fralda do monte, [e] fez dela a base de seu poder misterioso, de seus milagres.” Vendo o número de pessoas aumentar ao seu redor, o *monge* os fez trabalhar na abertura de “uma picada do lado oposto ao que estava a vertente, pelo morro acima,” tornando esta “via-dolorosa o seu calvário”. Grandes cruzes de madeira “toscamente trabalhadas, em número de 17”, foram plantadas ao longo da picada. Estava criada a via-sacra que ligava a base até o alto do morro, e, em uma clareira aberta no meio do mato, construiu o *monge*, com auxílio dos primeiros devotos, a ermida de Santo Antão, onde “em altar bem preparado jazia a bonita imagem do santo.”[183]

---

[182] No capítulo anterior expliquei os motivos de Felicíssimo de Azevedo ter escrito tais artigos, bem como discuti o fato de serem seus artigos redigidos de memória. Também fiz a correção da data do suposto encontro entre o general Andrea e o monge João Maria de Agostini, acontecido em setembro de 1848.

[183] MCSHJC, “Morro das Cruzes I”, Jornal *A Federação*, 15 de março de 1895. “Morro da Cruzes” foi o título que Felicíssimo de Azevedo escolheu para encabeçar os dois artigos que escreveu para o jornal *A Federação*, publicados nos dias 15 e 18 de março de 1895. Em janeiro de 1898, escreveu mais dois artigos no jornal *Correio do Povo*, de Porto Alegre, aonde novamente retomou o assunto: BN, Setor de Periódicos, “Festa do Campestre I”, Jornal *Correio do Povo*, 27 de janeiro de 1898, n. 21, p. 1; “Festa do Campestre II”, Jornal *Correio do Povo*, 28 de janeiro de 1898, n. 22, p. 1.

A trilha não era facilmente vencida. Além da subida íngreme, as pedras soltas e pontiagudas dificultavam o trajeto. A ladeira de quatrocentos e oitenta metros não era percorrida de uma só vez, pois o caminho estava sinalizado com as dezessete cruzes onde, em cada cruz, rezava-se por alguns minutos. O tempo gasto para se chegar até o alto do cerro era mais ou menos uma hora, declarou Azevedo. Era um vai-e-vem de penitentes que não tinha hora nem tempo certo para acabar. O paciente, segundo a crônica, "ao transpor a entrada da picada, tirava o calçado e com os pés nus e a cabeça descoberta encetava a marcha por aquela ingremidade só comparável com a serra das Antas."[184] Para facilitar a subida dos velhos e fracos, havia cordas atadas às arvores. A subida, como mencionado, era lenta, pois aos pés de cada cruz o doente parava devendo ajoelhar-se para fazer oração.

> Junto a primeira cruz, ao entrar-se na picada, depois do sol posto, quando desciam as primeiras sombras da noite, era o povo que já contava com cerca de duzentas pessoas, chamado à oração com o sinal de um tiro de pistola. Ajoelhados todos em frente àquele símbolo da religião cristã, rezavam o terço, depois do qual, quando se achava presente o monge, havia a prática do mesmo aconselhando ao povo a prática de todas as virtudes cristãs; que com fé pedissem a Deus e à Mãe Santíssima o termo de seus males com a aplicação daquela água milagrosa de que estavam fazendo uso.[185]

Vistas isoladamente, as práticas religiosas do Campestre, presididas pelo *monge*, nos dão a impressão de que algo excepcional ali acontecia. Na verdade, o que Azevedo relata ter presenciado eram procedimentos de uma "santa missão", nada muito diferente do que padres jesuítas ou frades capuchinhos vinham fazendo pelos sertões brasileiros exatamente naquele ano de 1848. As rezas que começavam logo quando a noite iniciava e diante de uma cruz cravada em um outeiro era procedimento costumeiro do missionário chamando o povo às práticas de todas as virtudes.[186] A menção de que o *monge* se referia a "Mãe Santíssima" é algo restrito a alguns missionários europeus de então, apegados à devoção Mariana e incentivando-a no Brasil do século XIX com renovado esforço.

Importante destacar, pelo que se pode apurar na crônica de Azevedo, era o amálgama de símbolos cristãos – a Cruz, a *Via-Sacra* e Santo Antão – a elementos da natureza, com aqueles dando legitimidade e tornando as águas, as pedras, as árvores, os cipós, as folhas e o barro objetos sagrados, santos. Mas há de se fazer uma observação: a reza do terço diante da cruz, ouvir as prédicas do missionário que aconselhava à prática de virtudes cristãs e a fé em Deus e na Virgem Santíssima eram procedimentos que deveriam *anteceder* aos banhos nas águas santas: "que com fé pedissem a Deus e à Mãe Santíssima o termo de seus males com a aplicação daquela água milagrosa de que estavam fazendo uso", teria declarado o *monge*.

[184] A serra referida por Azevedo é a Serra do Rio das Antas, nordeste do Rio Grande do Sul.
[185] MCSHJC, "Morro das Cruzes I", Jornal *A Federação*, 15 de março de 1895.
[186] Assunto a ser tratado em outro capítulo.

Chegando o crente ao alto do cerro, onde se achava o santo em sua capelinha construída em madeira coberta por teto de palha, declarou Azevedo que "era estilo tomar assento em tosco banco, onde se descansava". Uma vez restabelecidos do esforço da subida, "daí descia-se precipitadamente para o lugar onde aparecia a vertente que saía da rocha a um metro de altura." Junto à fonte do *monge*, "havia um cepo onde o doente se ajoelhava para receber a água que era despejada por qualquer pessoa com uma caneca de metal ali existente, presa por uma corrente." Ajoelhado, o paciente recebia por sobre a cabeça a água, despejada de maneira lenta "na porção que cada um queria, mas sempre em números ímpares."[187] Acabado o ritual, o doente subia "às pressas a fim de agitar novamente o corpo. A roupa só era mudada depois de enxuta naturalmente."[188]

Felicíssimo de Azevedo continuou seu artigo convidando o leitor do jornal a visitar o "singular acampamento" formado no Campestre, ou Morro das Cruzes.[189] Cada romeiro armava sua barraca aonde e como queria, "formando como que um labirinto onde era difícil encontrar-se uma pessoa que se procurasse." Enquanto uns abrigavam-se em barracas de algodão, "como as dos soldados em campanha, outros iam ao mato onde cortavam madeiras de sapé", e os mais afortunados repousavam em suas próprias carretas, dentro ou embaixo delas. Para Azevedo, reinava ali perfeita fraternidade, a maior decência e respeito às famílias. Há de se considerar que este seu artigo foi feito quase cinquenta anos depois de ter estado no Campestre, tendo interesse em idealizar a religiosidade "ordeira" do sul-rio-grandense em oposição ao que se anunciava nos jornais a respeito das práticas no arraial do Belo Monte onde pessoas se reuniam ao redor do beato Antônio Conselheiro.[190]

Mesmo sendo parcial a opinião de Azevedo sobre a fraternidade e decência que predominava no Campestre, o período em que ele ali permaneceu, entre setembro e outubro de 1848, pode ter sido realmente um tempo onde a harmonia ainda era reinante. Como veremos adiante, o padre visitador Fidêncio José Ortiz da Silva, que lá esteve em novembro de 1848, também não anotou nada de estranho em seu relatório ao bispo no Rio de Janeiro. Entretanto, os observadores seguintes – um missionário jesuíta e um médico – não serão assim tão benevolentes com as práticas religiosas dos "campesteiros". Narrando um tanto poeticamente o que presenciou meio século antes, Azevedo afirmou:

---

[187] Não foi possível responder por que Azevedo declarou serem os banhos sempre em número ímpar. Em documentos apresentados no capítulo anterior, e outros a serem analisados na sequência, não volta a ocorrer menção ao número ímpar de banhos.

[188] MCSHJC, "Morro das Cruzes I", Jornal *A Federação*, 15 de março de 1895.

[189] MCSHJC, "Morro das Cruzes II", Jornal *A Federação*, 18 de março de 1895.

[190] A partir de 1893 alguns jornais da Bahia publicavam notícias sobre Antônio Conselheiro e seu povoado, extraindo informações de cartas que eram enviadas por um correspondente do município de Monte Santo, dentro do qual estava o arraial de Belo Monte. (CALASANS, 1986, p. 15). Os periódicos de outros estados passaram a dar atenção ao caso, republicando os artigos dos jornais baianos.

> Era bonito ver-se ao clarear do dia a romaria de penitentes subir o morro, ajoelhando-se diante das cruzes a fazer oração. As senhoras, em desalinho, descalças, trilhando um caminho agreste e pedregoso com seus pés delicados; os cabelos soltos flutuantes. A capela regurgitava de devotos, que todos, mais ou menos, depositavam em um cofre forrado colocado no lado do altar o seu óbolo. Este cofre era fechado com três chaves, das quais uma era guardada pelo monge e as outras duas por dois claviculários de nomeação e confiança do monge. De tempos a tempos era aberto o cofre, em presença do monge, que depois de recolher o que era preciso para as despesas do culto, o resto distribuía pelos pobres.[191]

Com relação às esmolas depositadas no cofre, estas teriam que cobrir as despesas do culto, ou seja, era dinheiro a ser pago a um padre contratado para rezar a missa, e este é um dado importante a ser destacado: parece que o *monge* não praticava atos para os quais não estava habilitado, reconhecendo não ser de sua alçada rezar missas ou realizar sacramentos. É preciso ter outros documentos para comprovar esta hipótese, mas já é possível antever que João Maria de Agostini respeitava os ofícios reservados aos párocos ou sacerdotes ordenados. No mais, o que sobrava do óbolo dos fiéis era distribuído aos pobres frequentadores do Campestre, e isso o missionário fazia questão de fazer para seu contentamento e alívio dos necessitados.

Na sequência do artigo, Azevedo relata sobre os doentes que se dirigiram ao Campestre em busca de cura, afirmando serem os asmáticos os primeiros a se restabelecer ao terem contato com as águas. Porém, tão logo deixavam o lugar voltavam a sofrer do mesmo mal. Um destes asmáticos foi encontrado depois em Porto Alegre, muito atacado pela falta de ar, e perguntando-lhe por que não procurava o mesmo tratamento na capital, respondeu que “a água não é a mesma e nem tem as virtudes da do monge”. Para alguns, as águas e o *monge* eram santos, não havia como separá-los. Entre um caso e outro, onde o fiel invocava Santo Antão ou à Virgem Santíssima, Azevedo comenta do barro santo, consistindo na lama que se juntava em torno do cepo onde se ajoelhavam os doentes para receber a água na cabeça. Este barro fazia milagres na cura de feridas de todas as espécies, e qualquer um que entendesse minimamente de medicina saberia “que bastava barrear uma pústula para fazê-la recolher”, afirmou Azevedo tentando desfazer a crença na sacralidade do barro. Mas, afinal, “era o que ali se via.”

As combinações surgidas entre práticas de cura, fé e religiosidade não eram, digamos assim, as mais ortodoxas para um observador pouco afeito àquelas crenças e comportamentos. Mais do que fanatismo ou ingenuidade de pessoas em busca da cura para seus males e enfermidades, o que ocorria ali no Campestre era um fervor religioso que ultrapassava a tudo o que se conhecia ou se tinha notícia, pelo menos assim foi descrito por olhos de contemporâneos. “Vi ali doentes, continuou Azevedo, dissolverem um pouco daquele barro em um copo de água e

[191] MCSHJC, “Morro das Cruzes II”, Jornal *A Federação*, 18 de março de 1895.

beberem: desse mesmo barro onde os pustulentos estavam encataplasmando as pernas. Horror!"[192]

Para finalizar o seu artigo, Azevedo apresentou o destino do *monge* após estabelecer aquela "mixórdia no Campestre de Santa Maria". Foi para o Botucaraí aonde tentou estabelecer novo acampamento, porém, foi *retido* por ordens do general Andrea e recolhido ao Quartel da policia, em Porto Alegre. Da capital, continuou Azevedo, embarcou em um paquete para o Rio de Janeiro, sendo recomendado pelo general ao ministro da Justiça, "que o mandou ao chefe de polícia com recomendação especial". Azevedo afirma ter lido, após isso, a resposta dada pelo chefe de polícia ao ministro, "dizendo que o monge João Maria Agostini se asilara na Rua do Catete, n. 13, com proibição de curar e fazer prédicas".[193] A par destas informações, empreendi busca nas correspondências trocadas entre o chefe de polícia e o ministro da Justiça – no Arquivo Nacional – e, de fato, alcancei alguns dados sobre o *monge* João Maria de Agostini a serem apresentadas nos capítulos seguintes.[194] Quanto ao cronista Felicíssimo de Azevedo, nada mais apresentou que pudesse esclarecer sobre o *monge* e as águas santas, e, por certo, foi um entre tantos a ficarem sem respostas quanto ao paradeiro do italiano.

## 2.2. A Igreja e o catolicismo no relatório de um visitador

Obedecendo a ordem cronológica de chegada daqueles que se dirigiram até o Campestre para fazer observações, apresento o relatório do vigário da Comarca de Caçapava o padre Fidêncio José Ortiz da Silva, que chegou ao lugar das águas santas em novembro de 1848, um mês depois de Felicíssimo de Azevedo. Contudo, as principais informações a serem extraídas de seu relatório não são as impressões a respeito do Campestre – pois, como veremos, são sucintas –, antes é a situação da Igreja Católica no interior do Rio Grande do Sul em meados do século XIX. Apesar de o *monge* João Maria de Agostini nem aparecer em seus comentários, o padre Ortiz fornece um panorama do ambiente cultural onde o eremita italiano atuou. Ao relatar o estado das igrejas matrizes, o comportamento de fieis e padres e a disputa destes últimos por questões de limites paroquiais indefinidos, poderemos perceber quais eram as brechas ocupadas

[192] MCSHJC, "Morro das Cruzes II", Jornal *A Federação*, 18 de março de 1895.
[193] MCSHJC, "Morro das Cruzes II", Jornal *A Federação*, 18 de março de 1895.
[194] Em minhas pesquisas no Rio de Janeiro, encontrei a recomendação que o ministro passou ao chefe de polícia: "Comunique-se ao Chefe de Polícia pra que o faça declarar uma residência e com a obrigação de comunicar qualquer mudança". (AN, Série Justiça, IJ1-558, 23 de maio de 1849). Contudo, buscando informações sobre o que havia na Rua do Catete n. 13 naquele ano de 1849, descobri que neste endereço morava Luis Alves de Lima e Silva, o barão de Caxias!

por agentes missionários e leigos pregadores como o próprio *monge*. Peço, portanto, paciência para tão longa digressão antes de voltarmos para a trajetória de João Maria de Agostini.

Para iniciar a apresentação do relatório do padre Ortiz, acredito necessário retroceder alguns anos para explicar o que o referido sacerdote foi de fato cumprir no Campestre. Este exercício analítico faz parte de minha tentativa de compreender as circunstâncias que cercaram a produção das fontes que uso neste trabalho, localizando socialmente os responsáveis por elaborá-las.

***

Em outubro de 1845 partiu do Rio de Janeiro uma comitiva formada por diversas autoridades do Império com o intuito de visitar e averiguar a situação das províncias de Santa Catarina e Rio Grande do Sul após quase dez anos de guerra civil – a Revolução Farroupilha.[195] Nesta comitiva, a figura máxima era a do jovem Imperador Dom Pedro II, ladeado por sua esposa, ministros, secretários e o bispo fluminense Dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo. Após passar pela capital de Santa Catarina, chamada de Desterro, e por povoados e vilas do litoral,[196] a comitiva chegou ao Rio Grande do Sul em novembro de 1845, sendo calorosamente recebida nas cidades de São José do Norte, Rio Grande e, posteriormente, na capital Porto Alegre.

Entre recepções, almoços, jantares e bailes, as autoridades do Império ouviram as queixas dos sul-rio-grandenses com relação aos prejuízos de dez anos de conflito e os percalços para reconstrução da província. Por seu turno, o bispo Dom Manoel do Monte – ou Conde de Irajá – tinha a tarefa de desfazer a divisão surgida no seio da Igreja brasileira por ocasião da guerra farroupilha, quando alguns padres aderiram à causa revolucionária negando à autoridade episcopal sediada no Rio de Janeiro. A República Piratini, tal como estado independente, criou suas próprias leis, hino e bandeira, e não poderia agir diferente com a religião. Instituiu-se o cargo de vigário apostólico, posição ocupada pelo padre Francisco das Chagas Martins Ávila e Souza,[197] que nomeou e destituiu sacerdotes tal como um bispo, obedecendo à Constituição republicana e às ordens do presidente Bento Gonçalves da Silva.[198]

---

[195] A Revolução Farroupilha fez parte das inúmeras revoltas regionais contra a centralização do poder do período regencial brasileiro. Iniciada em 1835, radicalizou-se nos anos seguintes com a proclamação da República pelas lideranças farroupilhas. Por esta proclamação, em termos políticos o Rio Grande do Sul ficou dividido em duas partes: havia a província do Rio Grande do Sul, com capital em Porto Alegre, acatando ordens emanadas do Rio de Janeiro, e a República Piratini que abrangia a região da campanha (fronteira com o Uruguai) com uma Constituição, bandeira e hino tal e qual um país soberano. A Revolução findou-se no início de 1845. Sobre este assunto, consultar: PICOLLO (1979), PESAVENTO (1985), GUAZELLI (1998), FLORES (2002).

[196] Foi nesta ocasião que a comitiva imperial se dirigiu para o local das águas termais de Caldas, onde a Imperatriz Teresa Cristina se banhou e, por causa disso, segundo reza a lenda, engravidou pela segunda vez.

[197] Para o bispo Dom Manoel do Monte, esse padre tinha ideias exaltadas, possuía baixa instrução apesar de ter muito desembaraço, presença de espírito e mau gênio. Não pregava e nem escrevia mal. No dia 10 de dezembro de 1845, o bispo o recebeu em Porto Alegre para sanar suas ações enquanto padre que aderiu aos revolucionários.

Dessa forma, uma das tarefas de Dom Manoel do Monte, findada a República Rio-Grandense, era exatamente sanar os atos dos sacerdotes "rebeldes", revendo nomeações, revalidando ou não os sacramentos e dispensas matrimoniais de fiéis que recorreram aos padres republicanos. Além disso, pretendia o bispo avaliar a situação material das igrejas e capelas, visitar os tabernáculos e pias batismais, ver o estado dos vasos de óleos sagrados, paramentos e os cemitérios das igrejas matrizes, para tomar conhecimento se havia decência nos mesmos. Queria, ainda, perscrutar a vida pública e particular de padres, informando-se de seus costumes ouvindo a opinião dos fregueses; inspecionar os livros paroquiais e de irmandades religiosas, realizar o sacramento da Confirmação, dentre outra tarefas.

Ao deixar Porto Alegre em 11 de dezembro de 1845, a comitiva tomou barcos e seguiu até a cidade de Rio Pardo, bastião legalista e ponto estratégico para as tropas imperiais durante a guerra contra os farroupilhas. O bispo acreditou que naquela vila findava a sua visita pastoral, pois, como o mesmo declarou em relatório,[199] faltava a ele robustez para empreender viagem a outros locais. Decerto porque não queria ter de enfrentar léguas e dias a cavalo para alcançar vilas e povoados distantes, ao contrário do jovem Imperador que se aventurou em conhecer as partes mais meridionais de seus domínios.[200] Alegando falta de disposição para tão longa e arriscada viagem, o bispo acabou por incumbir seu secretário pessoal, o cônego José Antônio da Silva Chaves, para visitar algumas freguesias da campanha, e, em fevereiro de 1846, encontrar-se-iam na cidade de Rio Grande, onde embarcariam de volta à corte. No dia 18 de dezembro de 1845, "pelas 7 horas e meia saiu o cônego, e eu fiquei bem cuidadoso por ele, porque a viagem é longa, acaba-se em mais de 100 léguas; pela tarefa de que foi incumbido, e que é bem

---

Aceitou as condições postas pelo bispo, fez a profissão de fé do papa Pio IV, assinando-a de próprio punho. Foi absolvido e nomeado cura de Belém, subúrbios de Porto Alegre (RUBERT, 1998, p. 157, 175). Em 1842, durante a revolta farroupilha, foi deputado mais votado na Vila de Alegrete, então sede do governo republicano. De grande influência na "corte" farroupilha, foi Ministro e Secretário de Estado dos Negócios Exteriores, encarregado, em 1844, de agenciar a paz com o Conde de Caxias, na cidade de Bagé (RUBERT, 1998, p. 149).

[198] O padre Arlindo Rubert, pesquisador que escreveu sobre a instituição Igreja Católica no Brasil e no Rio Grande do Sul, acreditava que esta divisão fora um Cisma religioso. Não vejo desse modo, pois na documentação produzida pela diocese fluminense não há menção a Cisma, isso porque o bispo tratava a guerra como política, e não como religiosa. Os padres que aderiram ao novo país não eram "cismáticos", antes eram vistos como sacerdotes que abraçaram a "causa dos revoltosos", segundo palavras do próprio bispo. Ao criarem um país, os republicanos sul-rio-grandenses não mudaram em nada a relação entre Estado e Igreja, já que usaram o modelo do padroado que vigorava no Brasil, adotando o catolicismo como religião oficial e os padres como funcionários públicos. Procuraram o reconhecimento de Roma para tal situação, desse modo não se configurou Cisma algum, já que em nenhum momento contestaram dogmas e doutrinas da Igreja Católica. Era, afinal, outra Igreja, não mais subordinada ao Rio de Janeiro, autônoma, portanto.

[199] O relatório da visita pastoral feita por Dom Manoel do Monte encontra-se no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, sob os códices VP-31 (1845) e VP-32 (1846) – Visitas Pastorais às Províncias de Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

[200] Dom Pedro II, junto a cavaleiros e guarda pessoal, foi até a cidade de São Gabriel, retornando, após isso, à Rio Pardo, onde lhe aguardavam o restante da comitiva e sua esposa a imperatriz Teresa Cristina.

melindrosa, e por mim, que fiquei sem a sua companhia. Deus se compadeça de mim, me dê paz de espírito, e uma feliz volta ao Rio de Janeiro",[201] desejou o preocupado bispo.

Enquanto esteve em Rio Pardo, o bispo recebeu pedidos solícitos da necessidade de sua presença em freguesias longínquas, como as localizadas nas antigas Missões jesuíticas. Porém, já decidido em sua escolha, restou lamentar não poder atender a tão afetuosos convites por não ter saúde para tamanha aventura. Como bem sabia o bispo, havia povos e regiões do Rio Grande do Sul (o que não era uma exceção no imenso território brasileiro) que nunca viram um eclesiástico de tamanha importância. E continuariam assim por longo tempo. Dom Manoel do Monte permaneceu na cidade de Rio Pardo alguns dias e, no dia 19 de dezembro de 1845, embarcou seguindo pelo Rio Jacuí com destino a Porto Alegre, não sem antes visitar, ainda que brevemente, alguns povoados e vilas perto do rio.[202] Pela leitura de seu relatório, foi possível perceber a boa vontade em sua tentativa de atender a todos, pois se mostrava sensível às necessidades espirituais daqueles que o procuravam. Contudo, não poderia se demorar por tanto tempo nos lugares, pois tinha uma agenda a cumprir. E nessa pressa deixou a muitos sem o sacramento da Confirmação,[203] apesar de ter ocupado grande parte de seu tempo realizando esse ritual para centenas de milhares a cada parada.

Deu sequência à sua visita por vilas ao redor de Porto Alegre, alcançando, inclusive, às colônias alemãs nas proximidades do Rio dos Sinos. As viagens o deixavam extenuado, e não era por menos, já que teve de enfrentar um calor abrasador naqueles meses do verão de 1845/46, entrecruzados com tempestades que pegavam a comitiva no meio do trajeto.[204] O itinerário era percorrido de barco a remo, a cavalo, de charrete ou mesmo a pé, dependendo da situação, e isso foi visto pelo bispo como uma forma de provação, uma vez que estava acostumado aos confortos da Corte, onde tinha à sua disposição regalias de todo tipo. A cada vila que parava, lembrava-se das igrejas espaçosas do Rio de Janeiro, dos paramentos e alfaias de alta qualidade, em evidente contraste com as capelas e objetos sacros presentes na grande maioria das igrejas, capelas e oratórios que tinha a sua frente no Rio Grande do Sul. Em vários trechos de seu relatório, o bispo mencionou sobre tais contrastes.

Entre tantos percalços nesta curta jornada pelo Rio Grande do Sul, o bispo enfrentou críticas pelos jornais da capital Porto Alegre o acusando de somente pensar nos ganhos pecuniários advindos das centenas de milhares de confirmações realizadas. Viu-se envolto em

---

[201] ACMRJ, VP-31, p. 41.
[202] Como os povoados de Taquari e Santo Amaro e a vila de Triunfo.
[203] Sacramento que equivale hoje à Crisma. Na época se dava aos adultos de ambos os sexos que já haviam sido batizados.
[204] ACMRJ, VP-31 e VP-32. Uma vez que permaneceu no sul entre outubro de 1845 e fevereiro de 1846, o nobre bispo sentiu o que era o calor úmido da região, e por várias vezes queixou-se do clima.

intrigas palacianas com alguns ministros, rivalizando, inclusive, pelo privilégio de sentar-se ao lado do jovem soberano nos jantares oferecidos à comitiva imperial. Entre uma viagem e outra, perdeu seu cozinheiro que caiu do barco morrendo afogado. Desolado por esta irreparável perda, adoeceu seriamente por uma indisposição estomacal que o colocou de repouso por quase uma semana. Desconfiou serem as águas porto-alegrenses as responsáveis por sua enfermidade. Restabeleceu-se com canja de galinha. Não via a hora de regressar ao Rio de Janeiro.[205]

Em fevereiro de 1846, após reencontrar, com grande alívio, o cônego e seu secretário que fora visitar paróquias da campanha, partiram da cidade de Rio Grande rumo ao Rio de Janeiro. Uma vez de volta ao convívio do que lhe era habitual – para seu grande contentamento –, o bispo passou ordem para que o Vigário da Comarca Eclesiástica de Caçapava, interior do Rio Grande do Sul, padre Fidêncio José Ortiz da Silva, desse sequência à visita pastoral por outros lugares da província. O bispo acreditava que o padre Ortiz talvez não sofresse grande incômodo em realizar a tarefa por estar acostumada a tais jornadas pela campanha sul-rio-grandense e, além disso, "no meio dos povos, mais cientes de suas necessidades, consolando a estes, animando aqueles, excitando aqueles outros, V. Sª. fará um valioso serviço a essa parte da Igreja fluminense."[206] Caberia, portanto, ao padre Fidêncio José Ortiz da Silva findar a tarefa iniciada meses antes pelo cansado, penitenciado, mas afetuoso bispo.

O ofício do bispo chegou ao seu destino em 25 de abril de 1846, comprovando a velocidade das comunicações entre a Corte e os confins do Império. Entre procedimentos e recomendações a serem observados pelo padre Ortiz em sua visita pastoral, destacavam-se:

1 - Administrar o Sacramento da Confirmação, e que estas acontecessem nas igrejas, em oratórios ou em casas particulares, desde que se levantasse altar para esse fim;

2 – Visitar os tabernáculos, pias batismais, vasos de óleos, paramentos e os cemitérios das igrejas matrizes, para saber da decência das mesmas, bem como os livros paroquiais;

3 – Informar com verdade acerca da vida e costumes dos párocos, curas e outros sacerdotes residentes;

4 – Nas paróquias vagas estabelecer sacerdotes que fiquem por seis meses;

---

[205] ACMRJ, VP-31 e VP-32. É preciso deixar claro que os relatórios de visitas pastorais nos quais me baseio (VP-31 e VP-32) são os registros que ficaram nos Arquivos da Diocese fluminense, e não os relatórios oficiais que foram entregues ao ministro da Justiça. Nos relatórios oficiais, presentes no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (Série GIFI, 5J-62), o bispo resumiu os dados a informações burocráticas e objetivas visando atender às recomendações ministeriais. Os detalhes que aqui estou apresentando revelam o bispo em sua subjetividade, já que Dom Manoel do Monte se permitiu registrar impressões sobre o que presenciava, participava e sentia em sua visita ao sul do Brasil.

[206] A ordem episcopal foi dada em 23 de março de 1846. ACMRJ, E-86 (1843-1846). Correspondências expedidas do bispo Dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, Conde de Irajá. Os documentos não estão numerados e nem paginados. Cabe salientar que o Rio Grande do Sul só será uma diocese a partir de 1848, com seu primeiro bispo assumindo o cargo em 1853. Até esta data, portanto, os assuntos religiosos eram tratados diretamente com o Rio de Janeiro.

5 – Dispensar, nos matrimônios realizados ou a serem feitos, os impedimentos ou revalidações de consanguinidade e de afinidade lícita.

Deveria o padre Ortiz, ainda, escolher uma pessoa "eclesiástica ou secular" que o coadjuvasse nesta árdua missão pelo interior do Rio Grande do Sul. Ao final, o bispo avisou que as visitações teriam tempo máximo de seis meses para serem realizadas. Posteriormente, sem que se saiba exatamente os motivos, Dom Manoel do Monte refez essa exigência, não estipulando um tempo máximo para o padre Ortiz fazer as visitações.[207] Os lugares a serem percorridos eram: Comarca de Alegrete e das Missões, da Freguesia de São Gabriel e de alguma outra da Comarca de Caçapava, que reclamava a presença de um Visitador,[208] ou seja, praticamente toda a região de fronteira com as repúblicas argentinas e o Estado Oriental do Uruguai.

Por certo atarefado com tantos trabalhos – e receoso em percorrer regiões um tanto instáveis pela ameaça de guerra[209] – o vigário não iniciou as visitações antes de março de 1847, quase um ano depois de receber as ordens do bispo. Uma viagem a tantos lugares e distantes demandava uma preparação lenta, cuidadosa e cheia de precauções. Além disso, o padre Ortiz não devia ser um homem cheio de vitalidade, pois contava naquele ano de 1847 com a idade de 62 anos. Vivia no Rio Grande do Sul há décadas, entre curatos e paróquias diversas. Em uma visitação canônica de 1821, o então Vigário Geral Antônio Vieira da Soledade declarou ser o padre Ortiz "clérigo de exemplar conduta e de uma excelente reputação pública justamente merecida".[210] Durante a revolta dos farroupilhas, o padre Ortiz não aderiu à dissidência eclesiástica, contudo, estava em Caçapava enquanto esta foi a 2ª capital da República Rio-grandense, entre 1839 e 1840. Parece ter mantido a neutralidade no conflito. Seja como for, o bispo fluminense não o nomearia como visitador eclesiástico caso tivesse sido favorável à causa revolucionária. Além disso, o padre Fidêncio Ortiz era candidato[211] a assumir o cargo de primeiro bispo da futura diocese sul-rio-grandense, projeto esse que vinha sendo pensado desde o final do século XVIII,[212] mas somente posto em prática com a ascensão de Dom Pedro II ao

---

[207] ACMRJ, VP-33. Visita Pastoral do Rio Grande do Sul, 1846-1849, feita pelo Vigário da Vara o padre Fidêncio José Ortiz da Silva e tendo como secretário e notário Guilherme de Oliveira Villas Boas.
[208] ACMRJ, E-86 (1843-1846), 23 de março de 1846, s/p.
[209] Conforme vimos no primeiro capítulo deste trabalho.
[210] ACMRJ, VP-21. Visita Pastoral do Rio Grande do Sul, 1821-1822, feita pelo Vigário Geral Antônio Vieira da Soledade, folha 12. In: RUBERT (1998, p. 62-63).
[211] É o que pudemos constatar lendo o Relatório da Visita Pastoral do bispo Dom Manoel do Monte que, em sua viagem pelo Rio Grande do Sul, entre novembro de 1845 e fevereiro de 1846, avaliou a conduta de vários padres que poderiam encabeçar a futura diocese. Dentre vários nomes, acabou por indicar o vigário da cidade de Encruzilhada, o idoso padre Feliciano Rodrigues Prates. ACMRJ, VP-31. O pesquisador Arlindo Rubert igualmente afirmou que o padre Fidêncio José Ortiz era candidato ao cargo. RUBERT (1998, p. 63).
[212] O governador da Capitania do Rio Grande de São Pedro (Rio Grande do Sul), Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara, em 24 de agosto de 1801 escreveu uma carta à Mesa de Consciência e Ordens em Portugal falando da necessidade de separar o território do Rio Grande do Sul, e também o de Santa Catarina, da jurisdição do bispado do Rio de Janeiro. IHGB, Sala de Leitura. RIHGB, Vol. 16, Tomo 16, 1853, p. 353-364.

trono. A criação da diocese no Rio Grande do Sul foi uma das soluções encontradas pelo Estado Imperial para se fazer presente na província recém pacificada.[213]

Contando com o auxílio do secretário e notário Guilherme de Oliveira Villas Boas, o vigário começou a visitação pela cidade de São Gabriel, chegando ali em 3 de março de 1847; depois, passou pela vila de Santana do Livramento em 22 de março de 1847, e freguesia de Nossa Senhora Aparecida do Alegrete, em 4 de abril de 1847, de onde retornou para os seus serviços de vigário da Comarca de Caçapava.[214] Nestas visitações de 1847, o padre percorreu, segundo se pode inferir das distâncias informadas, mais de cem léguas, ou seiscentos quilômetros, entre a ida e a volta, em aproximadamente 45 dias com paradas de quatro a cinco dias em cada lugar com o fim de cumprir com as ordens diocesanas. O que interessa aqui sãos as observações feitas pelo vigário visitador em seu relatório, ciente ser este o meio propício para fazer as queixas possíveis ao bispo, denunciar abusos de sacerdotes e maus costumes dos fiéis católicos, reclamar do estado das igrejas matrizes, capelas, alfaias e paramentos.

Sobre as igrejas matrizes, em nenhum dos lugares por onde passou as descreveu positivamente, ao contrário, ou eram pequenas ou estavam prestes a desabar, sem que os fregueses pudessem ajudar pecuniariamente para a reforma por seu estado de pobreza ou desinteresse. A matriz de São Gabriel, “além de ser muito pequena, está mal servida dos ornamentos tão necessários para o Culto Divino; todavia há ideia de se edificar uma igreja na praça principal da Vila, que a levar-se a efeito este projeto, fica bem servida a paróquia.”[215] Em Alegrete, “estava o Templo bastante arruinado (...). Encontrei grande falta de ornamentos e utensílios para o Culto Divino, falta esta que se encontra em quase todas as Freguesias e Curatos por onde andei (...).”[216] E o que falar da vila de Santana do Livramento, que nem igreja matriz tinha, sendo preciso o padre Ortiz “levantar Altar portátil em uma casa particular para administração do Sacramento da Confirmação.”[217] O mau estado das igrejas matrizes não era algo restrito ao Rio Grande do Sul, antes uma realidade presente em todos os cantos do Império.[218]

---

[213] Sobre este assunto, ainda pouco discutido pela historiografia sul-rio-grandense, consultar HASTENTEUFEL (1987), KÜHN (1996), RUBERT (1998).
[214] ACMRJ, VP-33, folhas 3 a 7.
[215] ACMRJ, VP-33, folhas 3 e 4.
[216] ACMRJ, VP-33, folhas 6 e 7.
[217] ACMRJ, VP-33, folhas 5.
[218] Tanto no Arquivo Nacional quanto no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro encontrei dezenas de correspondências de párocos, vereadores e de governos provinciais lamentando que a maior parte das igrejas matrizes se encontrava em péssimo estado de conservação e as reformas ou construção de novas estavam paralisadas por falta de dinheiro. Os relatos, em sua maioria, pediam apoio do governo central para tal fim, relembrando, a cada instante (como se isso fosse necessário) da importância da igreja matriz como marco e centro de poder do Estado nas mais longínquas paragens do Império. Mais do que vida religiosa, a igreja matriz concentrava uma série de outras atividades, como a educação de crianças e jovens, tribunais de júri e às inúmeras questões ligadas à política. AN, Séries Justiça e Império; ACMRJ, Séries CO-02 a 35. Como centrei minhas pesquisas nas províncias do Rio

O padre Ortiz apontou alguns culpados sobre a situação pouco lisonjeira das igrejas. Em Alegrete, argumentou que o padre Antônio Gomes Coelho do Valle era um tanto desleixado com esse assunto, além de não ter influência sobre a população para incitá-los a prestar auxílio na reforma dos templos. Em Santana do Livramento nem pároco havia para culpar, situação essa resolvida pelo visitador que nomeou, provisoriamente, o reverendo italiano Manoel Giorgi, sacerdote secular residente no lugar e de confiança, segundo o padre Ortiz. Entre acusações de desleixo e nomeações provisórias, sobraram alguns elogios, como os dirigidos ao pároco de São Gabriel Joaquim Ribeiro de Andrade e Silva, natural da província de São Paulo e que era secular, provisionado desde 29 de março de 1835: "É sacerdote de boa índole, muito estimado de seus comparoquianos e pronto para acudir as suas obrigações".

Outro ponto observado e constantemente relatado pelo padre visitador era em relação aos cemitérios das matrizes, que estavam mal cuidados e há tempos recebiam poucos corpos devido ao costume dos povos distantes de enterrarem seus mortos em cemitérios de fazendas ou em campos à beira de estradas. Igual problema era a questão da indefinição quanto aos limites entre as paróquias, o que acabava por colocar em disputa os párocos sempre em busca de expandir o número de fregueses sob sua tutela. Em Santana do Livramento, e demais vilas da fronteira com o Uruguai e a Argentina, as divisas paroquiais andavam de acordo com o interesse de um ou de outro vigário, o que causavam queixas que enchiam a mesa do presidente da província.[219] Outro problema relatado era a "invasão" de sacerdotes estrangeiros no interior sul-rio-grandense, vindos, geralmente, das repúblicas vizinhas para atender aos fiéis em suas necessidades espirituais, realizando batismos, casamentos e extrema-unções. Quando o padre Ortiz visitou a cidade de São Gabriel, em 3 de março de 1847, ouviu as reclamações do pároco que não admitia a entrada de outro sacerdote em sua "jurisdição administrando sacramentos em palhoças e casas particulares, sem especial licença, o que desgraçadamente tem ocorrido, praticado por sacerdotes estrangeiros, não reconhecidos por verdadeiros Ministros do Altar".[220] A questão é que o pároco acabava por ficar sem os ganhos pecuniários advindos dos batismos e dos casamentos, tendo que se sustentar unicamente com o salário pago pelos cofres do Império – 400 mil réis mensais.[221] Investido pelo bispo de poder decisório para resolver certos problemas, o padre Ortiz pouco ou

---

Grande do Sul, Santa Catarina e Rio de Janeiro, entre 1840 e 1855, posso afirmar que, excetuando um ou outro local que possuía igrejas vistosas, de um modo geral a situação das matrizes não era nada lisonjeira.

[219] Inúmeros são os documentos remetidos ao governo provincial onde os párocos se queixavam das indefinições dos limites entre uma freguesia e outra. Para o pesquisador interessado neste tema, procurar, principalmente, correspondências originadas das paróquias de fronteira, como Alegrete, São Gabriel, São Borja, Itaqui, Santana do Livramento, Uruguaiana, Jaguarão dentre outras. AHRS, Fundos: Assuntos Religiosos e Câmaras Municipais.

[220] ACMRJ, VP-33, folha 4.

[221] Salário que, por vezes, demorava em chegar ao seu destino. Considerando baixo o valor, os párocos colados (que fizeram concurso para assumir o cargo) acabavam por se envolver em outros tipos de atividades para aumentar a renda, geralmente distantes de seus afazeres religiosos, como o comércio (terras, produtos agrícolas), o transporte de mercadorias e na política.

nada pôde fazer para estabelecer trégua entre os párocos ou impedir que sacerdotes estrangeiros entrassem em território sulino para atender as demandas dos católicos em assuntos como batismos e casamentos. Restava a ele, então, denunciar os casos mais sérios ao bispo no Rio de Janeiro através do relatório de sua visita pastoral.

No entanto, o relatório do padre Ortiz não continha somente notícias desagradáveis. Tendo recebido do bispo uma delegação de poder que permitia a realização de certos sacramentos – como a Confirmação, ou Crisma –, o vigário ocupou muito de seu tempo em satisfazer este interesse dos fiéis. Os números apresentados no relatório do padre Ortiz, sobre pessoas crismadas, são surpreendentes, só não são maiores que os descritos pelo próprio bispo Dom Manoel do Monte quando de sua visita ao Rio Grande do Sul entre 1845 e 1846. E isso tem relação com a novidade, para a população, em estar diante de um vigário investido para tal fim. Atraídos pelas notícias, aos poucos os fiéis católicos iam chegando à vila para realizar dispensas matrimoniais e sacramentos. A quantidade de pessoas aumentava dia a dia, para contentamento do padre Ortiz que contabilizava as confirmações para entrar nas estatísticas do bispo no Rio de Janeiro. Em São Gabriel, em Santana do Livramento e Alegrete passaram pelo rito da crisma quase 4 mil indivíduos para uma população não superior a 10 mil.[222]

Visitados povoados e vilas da região da campanha, o padre Ortiz voltou para Caçapava do Sul, local de sua residência, e só dará sequência à sua visita pastoral em novembro do ano seguinte, em 1848, após receber novas ordens do bispo fluminense. Nestas ordens, o padre leu que deveria "dar cumprimento à visita da Comarca Eclesiástica de Santa Maria da Boca do Monte".[223] Vigário da Comarca de Caçapava, local não muito distante de Santa Maria, o padre Ortiz, ao receber as novas recomendações episcopais, certamente já tinha conhecimento das notícias sobre os milagres das águas santas. E ainda, é provável que tenha ouvido uma e outra história a respeito do *monge* que estava peregrinando pela região desde há algum tempo. Quem sabe o padre Ortiz tenha até ficado frente a frente com o *monge* peregrino?[224]

De qualquer modo, deveria o padre Ortiz se encaminhar para a Comarca Eclesiástica de Santa Maria e seguir as mesmas diretrizes que outrora o bispo lhe recomendara. Apesar de não haver palavras específicas nas recomendações passadas ao padre Fidêncio Ortiz, acredito que Dom Manoel do Monte estava preocupado e interessado em averiguar o que se passava nas

---

[222] ACMRJ, VP-33, folhas 3 a 7.

[223] ACMRJ, VP-33, folha 3. O que parece ter movido a Dom Manoel do Monte passar esta orientação foi que, em meados de 1848, os jornais do Rio de Janeiro reproduziam as reportagens dos prodígios das águas santas no Campestre de Santa Maria, onde ganhou destaque a lista com os quarenta nomes que apresentei no capítulo anterior.

[224] A cidade de São Gabriel e as vilas de Santana do Livramento e Alegrete, visitadas pelo padre Fidêncio Ortiz em 1847, ficam na região da campanha sul-rio-grandense. Ao fazer a visita pastoral por estes lugares, o vigário deve ter tomado algum contato com histórias que já se contavam sobre o monge. E neste ano de 1847, as notícias sobre os milagres das águas santas deviam correr pela campanha transmitidas pelo "ouvir dizer". Infelizmente, nada encontrei que pudesse indicar um possível encontro do padre Ortiz com o monge João Maria de Agostini.

águas santas, pois um *monge* estava envolvido. No relatório final feito pelo padre Ortiz, e enviado ao bispo em 10 de abril de 1849, o trecho sobre sua visita ao Campestre é um tanto sucinto. Declarou o padre ter permanecido ali por apenas um dia, e quem sabe por isso tenha sido econômico nas palavras:

> No lugar denominado os Campestres, junto à Serra Geral, entre a picada de São Martinho e a da Boca do Monte, onde residem para mais de 300 almas, pertencente à Paróquia de Santa Maria, há uma antiga Capelinha com a invocação de Nossa Senhora da Conceição. Quando visitei este lugar em 24 de novembro de 1848, estava-se edificando com as esmolas dos fiéis uma nova Capela, construída com paredes de pedra e bastante espaço para a população, com a mesma invocação, por autorização do Rvdmo Vigário Geral desta Província, em terreno doado pela finada Maria Ignácia Franco para patrimônio da mesma Capela. Meia légua acima há a fonte vulgarmente dita do Monge, onde aflui imenso povo, mesmo de grandes distâncias, calculando existirem para mais de 1.600 almas quando ali estive, cujo número era quase constante. Por um abaixo assinado de muitos moradores e pessoas que vinham visitar a fonte, me requereram a concessão de edificar uma casa para nela rezar o Santo terço todas as noites, como tinham de costume, e para o que já existia uma ramada, a cuja requisição deferi, visto ser para um tão justo fim. No pico do Serro próximo a fonte, há uma pequena Ermida com a Imagem de Santo Antão Abade, onde com bastante trabalho sobem a fazer oração todos os que vão visitar a sobredita fonte. Neste lugar e na Capelinha crismaram-se 546 indivíduos.[225]

Por esta descrição, o padre Ortiz indica que no lugar chamado "os Campestres", encravado na Serra Geral, havia três devoções distintas: a primeira com invocação a Nossa Senhora da Conceição, para a qual havia uma capelinha antiga e que estava se construindo outra maior, de pedra e em terreno doado por uma finada moradora do local. Esta nova Capela, pelo que diz o padre Ortiz, fora autorizada pelo Reverendo Vigário Geral da província, à época Tomé Luiz de Souza. A segunda devoção, mais recente e por nós conhecida, acontecia na fonte "vulgarmente dita do Monge", distante da capelinha de Nossa Senhora da Conceição meia légua, ou três quilômetros. E a terceira devoção direcionada à Santo Antão Abade, cuja imagem se encontrava no interior de uma ermida no alto do cerro.

A quantidade de povo que acorria ao local impressionou o padre visitador, contabilizando em "1.600 almas" e em número constante. Entre estas almas devia estar a sua comadre de Alegrete, Dona Maria. Na sequência, o padre menciona o abaixo assinado que lhe foi entregue por moradores do Campestre e por romeiros pedindo autorização para construir uma casa de oração junto à fonte do *monge* para que pudessem rezar o Santo terço todas as noites. Por esse pedido, nota-se que o povo sabia ser necessária a autorização institucional para dar sequência às suas práticas religiosas. Interessante o padre visitador não condenar o que presenciou, antes deferiu o pedido "visto ser para um tão justo fim", declarou ao bispo.

---

[225] ACMRJ, VP-33, Visita à Santa Maria – Campestre, folha 11. Este relatório também pode ser encontrado no livro de RUBERT (1998, p. 182).

Há questões a serem feitas a partir deste seu breve parecer. Em novembro de 1848, o número de pessoas no Campestre, como o padre mesmo relatou, era de 1.600 almas. Ora, isso representa uma multidão para um local que nem um povoado era! A vila de Santa Maria, por exemplo, não passava de "2.500" almas, segundo o mesmo padre Ortiz.[226] É no mínimo estranho o vigário visitador ter sido tão econômico em suas palavras. Ou ainda, é curioso o padre não ter anotado que um "movimento religioso" poderia estar se formando no Campestre, como dirá um missionário jesuíta dias depois. Quais as razões deste olhar condescendente do vigário visitador?

O padre Fidêncio José Ortiz talvez tenha experimentando os poderes medicinais das águas do Campestre, e não seria o primeiro a assim proceder, basta lembrar o exemplo que citei no primeiro capítulo do ex-beneditino Francisco da Madre de Deus Cunha que pediu autorização ao presidente da província para se dirigir até as águas para tratar de sua moléstia.[227] Seja como for, o vigário Fidêncio José Ortiz da Silva, com 63 anos em 1848, pode ter agido dentro de uma lógica compartilhada por outros sacerdotes que viviam o mesmo cotidiano de dificuldades de seus fiéis. Na busca por sanar males do corpo nenhuma prática de antemão poderia ser descartada, e o Campestre das águas santas, ou medicinais como alguns diziam, era uma destas possibilidades para se alcançar a cura dentro de um leque de escolhas que as pessoas podiam recorrer na época.[228]

Todavia, como venho afirmando desde o início deste trabalho, o Campestre se afigurou uma possibilidade ímpar para os enfermos, um local que se tornou sacralizado passando a atrair muitos pela expectativa de cura de suas doenças. Em que pesem os exageros, a aura de santidade das águas – e, por extensão, do lugar – foi construída, disseminando-se velozmente pelo "ouvir dizer". Pode-se explicar o não-estranhamento do padre Ortiz, portanto, por ser ele um integrante desta cultura religiosa que por séculos se formou no Brasil, de matriz e formas católicas sem dúvida, mas um catolicismo "plástico" capaz de absorver em seu interior práticas distintas.[229] Não se tratava de irreligiosidade ou anticatolicismo. Ao contrário, tais práticas nutriram-se do catolicismo reinterpretando-o, agregando aspectos sagrados e pagãos – como a crença no poder

---

[226] ACMRJ, VP-33, Visita à Freguesia de Santa Maria da Boca do Monte, folha 9.

[227] Ex-monge beneditino que, desde 1847, ocupava o cargo de cura da vila de Passo Fundo, no Rio Grande do Sul. Em 1848 pediu autorização para ir até as águas medicinais de São Martinho, no Campestre, para tratar de sua saúde. O general Andrea, conforme vimos no primeiro capítulo, concedeu licença ao sacerdote.

[228] Baseio esta afirmação nos estudos de WITTER (2001; 2007).

[229] Os principais estudos sobre religiosidade popular no Brasil onde se pode perceber este amálgama entre práticas distintas se adequando ao catolicismo, podem ser vistos nos estudos de: Laura de Mello e Souza (1986), João José Reis (1991), Luis Mott (1993), Ronaldo Vainfas (1995), Cláudia Rodrigues (1995), Mary Del Priore (1994; 2000), Martha Abreu (1999), Anderson José Machado de Oliveira (2008). Cada qual analisou objetos distintos dentro da temática religiosidade, com metodologias diferentes, mas todos chegaram a resultados parecidos, comprovando a diversidade de manifestações religiosas que se amalgamaram em território brasileiro, mas tendo o catolicismo como referência.

das águas.[230] A rigor, nada no ritual do Campestre parecia estar em oposição à Igreja, a não ser por sua autonomia.

O vigário visitador não relatou fanatismo nem superstição em sua passagem pelo Campestre, não vislumbrou heresia e nem movimento religioso sedicioso, ao contrário de outro observador que logo a seguir chegou ao lugar. Outro fato que deve ter convencido o padre a não ver problemas no Campestre foi, justamente, a imagem de um santo que fazia parte da hagiografia católica, devoção reconhecida e com data própria para comemorações: 17 de janeiro, dia de Santo Antão Abade. No alto do cerro estava a ermida para "onde com bastante trabalho sobem a fazer oração todos os que vão visitar a sobredita fonte", declarou o vigário ao bispo. E para atestar que ali as pessoas eram obedientes ao catolicismo, finalizou escrevendo que "neste lugar e na Capelinha crismaram-se 546 indivíduos."[231] Ao deixar o Campestre no final de novembro de 1848, o padre visitador seguiu seu caminho por outros povoados, vilas e cidades da região das Missões, onde estavam os antigos Sete Povos jesuíticos, na fronteira com as províncias argentinas de Corrientes e Entre-Rios.

A visita pastoral feita pelo padre Ortiz, na verdade, era uma sequência da iniciada em 1845 pelo bispo Dom Manoel do Monte e pode ser considerada a mais completa e abrangente já feita no Rio Grande do Sul por autoridades da diocese fluminense até então.[232] Porém, algumas regiões ficaram de fora da visitação. Assim, os povos não contemplados com a presença do bispo ou de seu enviado continuariam com suas práticas religiosas costumeiras e aguardando que um ou outro pregador ou sacerdote itinerante passasse por ali a fim de terem com ele bênçãos, ouvir prédicas e realizar batismos e casamentos. Embora o vigário visitador não tenha comentado ter encontrado algum em sua jornada, os padres itinerantes, fossem em missão oficial ou independente das autoridades, estavam em plena ação naquelas regiões.

---

[230] As fontes de águas, desde muitos milênios, e para várias civilizações, eram tidas como milagrosas, com propriedades curativas. Segundo Mircea Eliade (2008, p. 163), "o culto das águas – e, em particular, o das fontes consideradas curativas (...) –, apresenta uma continuidade impressionante. Nenhuma revolução religiosa pôde aboli-lo. Alimentado pela devoção popular, o culto das águas acabou por se tolerado até mesmo pelo cristianismo, depois das perseguições infrutíferas da Idade Média".

[231] ACMRJ, VP-33, Visita à Santa Maria – Campestre, folha 11.

[232] O pesquisador Arlindo Rubert fez um apanhado geral de todas as visitas eclesiásticas feitas ao Rio Grande do Sul por enviados de diferentes bispos fluminenses, entre os séculos XVIII e XIX. Cf. RUBERT (1998). Em pesquisa de mestrado, o historiador Fábio Kuhn analisou mais detidamente duas visitações, uma do final do século XVIII e outra do início do XIX. Cf. KÜHN (1996).

## 2.3. As “Santas Missões” no sul do Brasil

Alguns dias depois da saída do visitador do local das águas santas, chegaram outros sacerdotes com objetivos um tanto diferentes. Enviados pelo governo do general Francisco José de Souza Soares de Andrea, três padres jesuítas estacionaram no Campestre no mês de dezembro de 1848, com o intuito de fazer missão religiosa entre a população que lá estava. E ainda, por sugestão ou ordem do general, um dos padres deveria ficar por mais tempo no Campestre, quem sabe como residente tal como um pároco para ver se conseguia controlar a turba de fiéis que crescia. Porém, conforme correspondência[233] escrita pelo superior destes três jesuítas, padre Bernardo Parés, não seria possível ali se conservar qualquer membro da Companhia, pois não era conveniente e nem próprio ao seu ministério permanecerem como padres residentes. Além disso, avisou o jesuíta, o Campestre “pertence à freguesia de Santa Maria, dista duas léguas da dita, e uma de São Martinho somente, sendo a povoação do distrito de 300 almas.”

O padre Bernardo Parés não tinha como consentir que um jesuíta sob seu comando residisse no lugar, pois esse teria que passar para dependência do vigário da freguesia de Santa Maria, auxiliando-o como coadjutor. Caso não fosse assim, abrir-se-ia um precedente para disputas de jurisdição, pois o Campestre seria uma freguesia administrada pelos jesuítas dentro da freguesia de Santa Maria. Pelo histórico de conflitos da Companhia de Jesus no Brasil em séculos anteriores, o padre Bernardo Parés, conhecedor da história, tinha suas razões para evitar que se criassem pretextos que seriam usados para dificultar o trabalho missionário.

O segundo motivo apresentado por Bernardo Parés para um de seus padres não permanecer no Campestre além do necessário era que as pessoas do lugar eram muito pobres, não tendo como manter um sacerdote “fora do tempo da Missão”. Além disso, seria preciso “fazer casa, arranjá-la de todos os avios necessários, pagar algum criado para o serviço, prover-se de mantimentos, etc., porque aqui não há nada, para o que nestas alturas não chegaria nem o duplo da Côngrua assinada aos Vigários.” O padre Parés, escrevendo ao general Andrea, disse ainda que no Campestre não poderia “contar com os direitos de Altar, por ser a gente tão pobre, e Vossa Excelência sabe que os estatutos dos PP. Missionários lhes proíbem receber estipêndios pelos ministérios sagrados.” Era mais do que necessário frisar para as autoridades que os padres jesuítas estavam ali unicamente pelos serviços espirituais, não lhes interessando remuneração pelos “ministérios sagrados.”

[233] AHRS, Fundo Índios, Maço 2, documentos avulsos. Campestres de Santa Maria 1° de janeiro de 1849. Bernardo Parés, Missionário, ao presidente da província general Francisco José de Souza Soares de Andrea.

O terceiro e último argumento usado pelo padre Bernardo Parés para convencer o presidente Andrea da não conveniência da presença fixa de um jesuíta no Campestre era porque deveriam ali ficar dois missionários, "pois não nos é permitido estar um só, [e] não teriam Ministério em que se ocuparem depois de terem confessado a gente nestes dias de Missão." Ou seja, "batizar alguma criança, fazer casamentos, confessar algum doente num lugar de 300 almas não é ocupação para dois Missionários. Teriam que passar o tempo na ociosidade com certo prejuízo da regular observância que só pode manter-se numa vida sempre ocupada." Para estes trabalhos ministeriais, poderia se encarregar o vigário de São Martinho, "se julgam suficientes os motivos desta gente para não acudir ao [vigário] de Santa Maria."[234]

Um dado importante que transparece nesta sua correspondência é o número de "300 almas" como moradoras do Campestre. Se compararmos estas cifras com as apresentadas pelo visitador Fidêncio José Ortiz, que esteve ali dias antes, supõem-se que os dois sacerdotes anotaram realidades diferentes. O jesuíta referia-se ao número de pessoas que estavam com residência fixa no Campestre, seja em ranchos, ramadas ou algum tipo de palhoça que servisse de moradia. De fato formou-se um povoado onde antes não havia praticamente nenhum morador, salvo as famílias de lavradores que estavam espalhadas por aquela área tendo como centro a pequena capela dedicada a Nossa Senhora da Conceição. Por seu turno, o visitador assinalou o número de romeiros em trânsito – 1.600 almas "cujo número era quase constante" –, aqueles que estavam de passagem pelo lugar, ou ali se estabeleceram de modo temporário. Os dados de ambos, portanto, complementam-se.

O padre Bernardo Parés, nascido na Espanha em 1803, foi seminarista em sua cidade natal onde estudou letras e filosofia. Ingressou na Companhia de Jesus em 1822 no noviciado de Madri, e, logo depois, tornou-se professor de humanidades e filosofia no Colégio de *Montesión* em Palma de Mallorca, e teologia no Colégio Imperial de Madri entre 1831 e 1834. Junto a outros jesuítas rumou para a Argentina após a expulsão de sua ordem da Espanha, em fevereiro de 1837. Em Buenos Aires, ajudou a fundar o Colégio *San Ignácio*, que rapidamente foi ganhando espaço à medida que outros jesuítas chegavam. Tornou-se reitor, ocupando este cargo até 1841 quando o governador Juan Manoel de Rosas fechou o colégio. Após a expulsão dos jesuítas de Buenos Aires, foi trabalhar como missionário nas províncias de Entre-Rios e Corrientes, fazendo incursões no Paraguai e também no Brasil, na província de Santa Catarina.

---

[234] AHRS, Fundo Índios, Maço 2, Campestres de Santa Maria 1° de janeiro de 1849. Bernardo Pares, Missionário, ao presidente da província general Francisco José de Souza Soares de Andrea. O padre Parés indica algum tipo de oposição ou rivalidade entre os devotos do Campestre e o vigário da vila de Santa Maria, que à época era cargo ocupado pelo padre Antônio Borja de Santana. De certo havia algo que o jesuíta sabia, mas não escreveu em seu relatório.

Em 1845 foi nomeado pelo superior da Companhia, em Roma, como padre superior da Missão jesuítica na América do Sul, posição que sustentou até 1850 (PÉREZ, 1901).[235]

Enquanto esteve no Rio Grande do Sul, entre 1847 e 1852, o padre Bernardo Parés contou com o apoio de outros jesuítas nas missões pelo interior da província e para conduzir os aldeamentos indígenas de Nonoai e Guarita, norte do Rio Grande do Sul. Em relatório apresentado em 1849 ao governo provincial, o padre Parés, com então 46 anos, nomeou os missionários da Companhia de Jesus sob suas ordens.[236] E todos os padres jesuítas estavam habilitados pelo bispo diocesano do Rio de Janeiro para exercerem o ministério próprio dos missionários por toda a extensão territorial do bispado.[237]

O padre Parés, como superior dos missionários, atuava entre uma e outra aldeia, sendo ele o responsável por levar as demandas dos índios e de seus companheiros ao governo em Porto Alegre. Não poucas viagens fez para a capital, embrenhando-se por ermos caminhos e servindo até como "explorador" para o general Andrea, presidente da província, no reconhecimento de picadas e estradas que pudessem agilizar as comunicações entre a vila de Rio Pardo e a região norte/nordeste do Rio Grande do Sul.[238] Entre as tarefas ordenadas pelo governo, os padres jesuítas tinham como principais objetivos, nesta fase de restauração da ordem no Brasil, servir aos interesses do Império na "Catequização e Civilização" do gentio, bem como atuarem na educação da mocidade nas cidades.

A formação das aldeias tinha como propósito maior tornar os índios súditos fiéis do Império, trazê-los para a "civilização" incutindo-lhes valores do trabalho e da moral, e isso se daria pela catequização promovida pelos missionários europeus (KODAMA, 2009). Ao "civilizar" o índio, o governo do Rio Grande do Sul também buscava minimizar os conflitos entre índios e colonos proprietários brasileiros que há muito ocorriam na extensa região denominada campos de cima da serra. Uma das principais rotas de comércio passava por esta área, ligando a campanha sul-rio-grandense e o interior de São Paulo, notadamente para a feira

---

[235] É possível encontrar o livro de Rafael Pérez "*La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*", no seguinte endereço eletrônico: http://www.equilitur.cl/contenido/61.htm - Acesso em 15 de outubro de 2009.

[236] Manoel Martos (Superior da Casa em Porto Alegre, 37 anos), Anastácio Calvo (55 anos), Félix Delval (Professor de Latim, 33), Gabriel Fiol (36), estes quatro em Porto Alegre. No passo do Rio Pelotas – nos limites entre as províncias do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, perto da vila de Vacaria –, estavam os padres Miguel Cabeza (44 anos) e Pedro Saderra (32). No aldeamento de Nonoai e da Guarita, ambas ao norte do Rio Grande do Sul, atuavam, respectivamente, os padres jesuítas Santiago Villarrubia (48 anos) e Julian Solanellas (35); Ignácio Curri (45) e Luiz Cots (38), sempre em dupla conforme as orientações da instituição.

[237] AHRS, Fundo Índios, Maço 1, documentos avulsos. Em outro capítulo entrarei em detalhes sobre o que eram as diretrizes do episcopado direcionadas aos missionários, bem como o Regulamento das Missões criado pelo estado Imperial em 1845.

[238] AHRS, Fundo Índios, Maço 2. Neste documento, escrito em 9 de setembro de 1849 do aldeamento de Nonoai, o padre Parés descreve o caminho que sai da vila de Rio Pardo e sobe a Serra Geral pela antiga picada do Botucaraí, passando pelo povoado de Passa-Sete até a cidade de Cruz Alta. Era, sem dúvida, o caminho mais curto para se atingir o norte da província, porém, estava abandonado em 1849.

de gado de Sorocaba, bastante conhecida em meados do século XIX. Trazendo-os para órbita do estado Imperial, evitava-se, igualmente, que fossem estes índios aliciados por tropas inimigas para defender os interesses de alguma república vizinha, principalmente as províncias argentinas. Por todos estes motivos é que havia o esforço em conjunto dos governos imperial, provincial e municipal[239] na manutenção das aldeias, onde os missionários tinham papel de grande importância.[240]

Toda essa explicação tem por objetivo comprovar que as autoridades abriram espaços para a atuação de missionários estrangeiros não somente no Rio Grande do Sul, mas por todo o Brasil. Portanto, não surpreende que o *monge* João Maria de Agostini, mesmo sem comprovar pertença a alguma ordem religiosa, tenha aproveitado essa oportunidade para exercer o seu ministério, atuando em um espaço territorial – o sul do Brasil – onde muito se demandava a assistência de missionários. Concomitante no tempo com jesuítas, capuchinhos e carmelitas, o *monge* tentou cumprir com as diretrizes e expectativas das autoridades, e, conforme veremos no capítulo 5, agiu para civilizar e catequizar o gentio e apaziguar conflitos nos sertões brasileiros.

Os primeiros jesuítas a chegarem ao Rio Grande do Sul, na fase denominada de "restauração da Companhia de Jesus no Brasil", foram os padres João Coris e José Sato, enviados em julho de 1842 do Rio de Janeiro pelo bispo Dom Manoel do Monte com o objetivo de trabalhar pela moralidade da sociedade, coadjuvar os párocos no que for preciso e procurar "a salvação das almas".[241] Para comprovar que as autoridades políticas esperavam com ansiedade a presença de missionários para atuarem na sociedade e nos sertões, cito um documento singular escrito pelo Barão de Caxias em 17 de agosto de 1843 da Vila de Caçapava, Rio Grande do Sul, no período de avanço das tropas imperiais contra os farroupilhas.

Então comandante em chefe e presidente da província, o Barão afirmou que os "dois primeiros padres missionários que aqui chegaram foram bem recebidos pela população da capital [Porto Alegre] e seus subúrbios, concorrendo todo o povo a ouvi-los nas suas prédicas". A

---

[239] Havia quatro aldeias indígenas mantidas pelo governo provincial: a aldeia da Guarita ficava no extremo norte do Rio Grande do Sul, no município de Cruz Alta; a aldeia de Nonoai, também no norte, estava em território do município de Passo Fundo, limite com as províncias de Santa Catarina e São Paulo. Tanto a Guarita quanto Nonoai ficavam às margens do Rio Uruguai, em região ainda inóspita e desconhecida pelas autoridades brasileiras, por isso mesmo estabelecer aldeias indígenas naqueles lugares. Ainda havia uma aldeia no local denominado Campo do Meio, no passo do Rio Pelotas, limite com a província de Santa Catarina, e outra aldeia dentro do município de Rio Pardo, às margens do Rio Jacuí, no centro do Rio Grande do Sul. Como Diretor Geral dos Aldeamentos indígenas do Rio Grande do Sul estava José Joaquim de Andrade Neves.

[240] Sobre o processo de aldeamentos indígenas no Rio Grande do Sul e o papel dos padres da Companhia de Jesus, ver trabalho de FRANCISCO (2006). No Brasil, a partir de 1830, os frades capuchinhos italianos eram os missionários que trabalhavam como catequizadores nos sertões brasileiros. Sobre este assunto, consultar: AMOROSO (2005), MONTERO (2006), TAKATUZI (2005), HOORNAERT (2008), MALHEIROS (2008), KODAMA (2009).

[241] AHRS, Fundo Assuntos Religiosos, Maço 29, Cx 14. Aviso do bispo Dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, em 18 de julho de 1842, ao presidente da província do Rio Grande do Sul.

seguir, declarou ao bispo fluminense que esperava com ansiedade pela presença de três padres missionários que o prelado autorizara para se dirigirem ao sul. O barão finalizou pedindo mais destes sacerdotes, dizendo a Dom Manoel do Monte que se "V. Excia. pudesse mandar ainda maior número deles, pois a falta de bons padres nesta província eu atribuo grande parte dos males que a afligem há quase oito anos. Conte V. Excia. com a minha fraca coadjuvação para tudo quanto for de serviço da Igreja e do particular de V. Excia (...)."[242] A excepcionalidade deste documento reside no fato de mostrar um barão de Caxias contente pelo papel desempenhado pelos dois primeiros missionários que chegaram a Porto Alegre, cobrando do bispo a presença de outros três que, pelo visto, estavam atrasados.[243] E ainda não satisfeito, queria que dom Manoel do Monte enviasse mais sacerdotes.

As preocupações do barão não residiam exclusivamente nas questões espirituais, pois, como deixou transparecer na parte final de sua carta, os padres missionários deveriam atuar na província pelo bem do Império. Pregar para moralizar a sociedade e incutir-lhe a obediência às Leis eram objetivos talvez principais ao barão, sem dispensar os missionários de trabalharem pela "salvação das almas". Ao atribuir aos padres do Rio Grande do Sul parte da culpa pelas mazelas da guerra (revolta farroupilha), em andamento havia oito anos (em 1843), o barão concordava que os sacerdotes tinham papel fundamental na sociedade, por isso pedir maior número deles desde que fossem iguais aos dois primeiros enviados pelo bispo. Ao barão pouco importava serem estes padres da Companhia de Jesus.

Em um primeiro momento, os serviços dos jesuítas se restringiram às capitais Porto Alegre e Desterro – também estavam na província de Santa Catarina –, na educação de jovens e em missões populares. Logo a seguir, com a chegada de outros padres da Companhia, embrenharam-se nas matas e florestas na tentativa de catequizar indígenas e incentivá-los a se estabelecer em aldeias. Empreitada nada fácil, pois, segundo o governo de Santa Catarina, os índios que se pretendia aldear eram os mais selvagens do sul do Brasil,[244] opinião reproduzida pelo ministro do Império em duas oportunidades, nos relatórios de 1847 e 1850.[245]

---

[242] ACMRJ, CO-28, Correspondência do barão de Caxias ao bispo Dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, Vila de Caçapava, 17 de agosto de 1843. Este documento está arquivado em uma pasta com a seguinte identificação na capa: "Correspondências de São Paulo", na série Inventário Sumário de Correspondências (CO).

[243] O bispo Dom Manoel do Monte enviara uma carta ao barão de Caxias em 10 de junho de 1843 anunciando a ida de mais três padres ao Rio Grande do Sul. Por isso a ansiedade do barão, pois em 17 de agosto os mesmos ainda não haviam chegado a Porto Alegre. AHRS, Fundo Assuntos Religiosos, Maço 29, Cx. 14, Aviso do bispo Dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, em 10 de junho de 1843, ao presidente da província do Rio Grande do Sul.

[244] AN, Série Interior, IJJ9-440. No dia 29 de novembro de 1846, o presidente de Santa Catarina, Antero Ferreira de Brito, escreve ao ministro do Império argumentando que não era fácil estabelecer na província a catequese e civilização dos indígenas: "Aqui não há uma só aldeia, não se nomeou um Diretor Geral de Índios, e nem parciais por desnecessários", por serem os índios dos sertões catarinenses os mais bravios que se tinha notícia.

[245] BN, RMI, 1847 e 1850. No relatório de 1847, o ministro do Império afirma que no interior de Santa Catarina há tribos muito bravias, e que ninguém quer trabalhar ali, nem missionários nem padres. No relatório de 1850, estes mesmos índios são apresentados como muito ferozes, e nesta província não há aldeamentos por causa disso. Os

Alguns padres da Companhia, ao invés de permanecerem na segurança das capitais, de fato passaram a atuar na área de índios bravios no sul de Santa Catarina e norte do Rio Grande do Sul. Os jesuítas Miguel Cabeza e Pedro Saderra, entre 1844 e 1849, fizeram "santas missões" por vários povoados da região, como as vilas de Lages, Campos Novos, Curitibanos e outras do sul de Santa Catarina, bem como nos ainda desconhecidos e inóspitos Campos de Palmas e Guarapuava. Por todos estes lugares ergueram cruzeiros como marca da missão, sinal que a mensagem de Cristo tinha por ali passado. Seus trabalhos ecoaram no tempo, uma vez que, duas décadas depois, outros dois missionários jesuítas seguirão seus passos, constatando que o nome do padre Miguel Cabeza ainda era lembrado e reverenciado por todas as pessoas habitantes daquela extensa área, e muitas das cruzes erguidas pelo padre – feitas com madeira de cedro – ainda estavam em pé.[246] Por suas experiências e conhecimento da área, Miguel Cabeza e Pedro Saderra permaneceram no passo do Rio Pelotas agora à serviço do governo do Rio Grande do Sul.[247] O *monge* João Maria de Agostini, como veremos no capítulo 5, atuou como missionário nesta mesma região onde estavam os jesuítas, adotando procedimentos análogos como pregar a palavra de Deus entre índios e brasileiros, erguer cruzeiros e chamar o povo à prática de todas as virtudes.

Operando como servidores do governo – o que não invalidava a preocupação de "salvar almas", aliás, uma prática que vinha desde os tempos coloniais –, os padres jesuítas foram verificar a aglomeração surgida no Campestre de Santa Maria em função das águas santas. Também estiveram no Cerro do Botucaraí fazendo missão conforme indicação presente no artigo escrito pela poetisa Delfina Benigna da Cunha, texto apresentado no primeiro capítulo deste trabalho. A correspondência do padre Parés, escrita do Campestre em 1° de janeiro de 1849, não se restringiu aos argumentos contrários para os padres da Companhia não permanecerem no lugar por tempo além da santa missão. Na primeira parte do documento, o padre apresentou informações sobre os acontecimentos nas águas minerais, que, para ele, nem "sobrenaturais" eram. Esse parecer foi o primeiro a chegar às mãos do presidente general Andrea, e o primeiro a ter opinião contrária aos prodígios das águas do *monge*, antecedendo em alguns meses o relatório do médico Thomaz Antunes de Abreu.

Na opinião do padre Parés, tudo o que se falava e acreditava a respeito dos milagres das águas do Campestre era o mesmo que acontecia nas águas do Botucaraí: a fama das águas diminuía à medida que se chegava perto da fonte. "Parece-me que os poucos fatos certos dos

---

padres da Companhia, e outros frades que já se aventuravam por aquela perigosa área, trabalhavam somente com os índios batizados.

[246] ACMRJ, CO-17, Missões pregadas na Província de Santa Catarina pelos padres Bento Schembri e João Maria Cybeo da Companhia de Jesus – Relatório a S. Ex. Rev. Prelado Diocesano, 1872.

[247] AHRS, Fundo Índios, Maço 1, documentos avulsos.

muitos que se referem, não são produzidos por virtude alguma, não digo sobrenatural, mas nem natural das ditas águas, se não é pela comum a todas as águas (...)". As pessoas usavam das águas de modo "imperfeito", na opinião do padre, pois não conheciam os seus princípios. O número daqueles que se diziam curados era menor em relação àqueles que nenhuma melhoria apresentaram, "não por culpa das águas, senão pela falta de conhecimento em aplicá-las". Para o padre, as águas do Campestre não eram "especializadas" no combate a um tipo específico de doença, antes "aqui se tratam todas as doenças do mesmo modo", sendo vitimadas algumas pessoas nos últimos dias. Dentro de pouco tempo, avisava o jesuíta, "descerão para a sepultura alguns outros que subiram por seus pés a morar perto da fonte e não tem querido abandonar a tempo seu posto ainda que sentissem o mau efeito da umidade."[248] A esperança da cura parecia impedir às pessoas de perceberem os efeitos nocivos de viver em local úmido como nos arredores da fonte do *monge*.

O padre supôs que as curas alcançadas eram efeito da imaginação das pessoas, e não dos princípios minerais ou sobrenaturais como acreditavam. De tudo o que se contava sobre as águas, seus prodígios e milagres, o padre Parés desapontou-se ao descobrir a "falsidade" de alguns que se diziam curados, pois "não posso garantir a certeza de uma só [cura] por não ter visto as pessoas que se dizem beneficiadas antes e depois de averiguada a mentira (...)". Ainda assim, o padre parecia não acreditar que aqueles "tivessem a intenção de mentir e enganar!". Em sua condescendência, antes os via como iludidos por sua ingenuidade. A única certeza do jesuíta era que entre os moradores do Campestre as águas já estavam em descrédito, ao contrário dos forasteiros que ainda nutriam expectativas quanto aos poderes miraculosos ou minerais das fontes. Em uma observação interessante, o padre constatou que muitos romeiros não se atreviam a dizer a verdade por medo de serem tidos "por ímpios", acusados pelos crédulos de não terem "boa fé" [grifos do padre]. Alguns diziam "que se tem debilitado a virtude das santas águas, outros confessam, baixando a voz, que a gente ponderava ou inventava o que não era certo, e poucos são os que dizem claramente seu sentir," continuou o padre Parés. Por certo o jesuíta tentou cercar-se de opiniões não tão entusiásticas sobre as águas, constatando, por isso, haver dúvidas sobre sua eficácia.[249]

As dúvidas do padre, e de moradores do lugar, não chegavam aos lugares distantes, pois o jesuíta impressionou-se com a concorrência de pessoas de todos os pontos da província "e

---

[248] AHRS, Fundo Índios, Maço 2, documentos avulsos. Campestres de Santa Maria 1° de janeiro de 1849. Bernardo Pares, Missionário, ao presidente da província general Francisco José de Souza Soares de Andrea.

[249] O padre Parés diz ter mantido uma proximidade com as pessoas mais influentes da região do Campestre e que lhe pareciam mais capazes e prudentes. Mencionou os nomes do "Alferes Medina", do "Sr. Correa de Moraes – administrador da Capela dos Campestres de Nossa Senhora da Conceição, nomeado por testamento da defunta fundadora da dita Capela – e "Salvador da Rosa Garcia, procurador de Santo Antão" que o padre não sabia se havia sido nomeado pelo chamado Monge ou por outra pessoa.

também de fora". Afirmou ter sentido "muita compaixão" em ver famílias inteiras que, "abandonando suas casas e interesses, fazendo gastos que não podem suportar", ficavam "semanas e meses sofrendo tantos trabalhos e miséria, que por um espírito que lhes parece de religião, não querem desenganar-se para voltarem e cuidar [de] suas obrigações nas suas casas." Temia o padre Parés que esse "movimento religioso" – por ele assim definido – viesse a produzir "uma reação fatal a boa fé deste bom povo, que chegará a conhecer a falsidade dos milagres que tem acreditado, e lhe será depois repugnante acreditar nos verdadeiros." Outro ponto considerado agravante era em relação "à boa ordem e moralidade" no Campestre, "que tanto se ponderava entre os concorrentes, mas agora certamente não é o que se dizia". As desordens cresceriam caso não houvesse no distrito uma pessoa capaz de "fazer respeitar autoridade entre tanta diversidade de gente."[250]

Pela leitura desta correspondência, percebe-se um missionário preocupado diante da presença de um número grande de devotos e da situação formada. Em suas prédicas aos devotos do Campestre, pode ter usado de palavras ásperas para chamar o povo à ordem, argumentando que as famílias deveriam voltar para suas casas e tratar de seus interesses, já que não valia ficar ali tanto tempo naquela miséria esperando o milagre acontecer. De acordo com suas próprias palavras, presentes na correspondência enviada ao general Andrea, perguntou-se que espírito religioso era aquele que incutia ao povo a crença em milagres que já se provaram serem falsos? Não haviam falecido pessoas suficientes naquele local para corroborar o desengano que a todos dominava? Em seus sermões, deve ter ameaçado os aleivosos com as penas do inferno caso não parassem de espalhar falsidades. Era praxe entre os missionários do século XIX esse tipo de intimidação. Também procurou incentivar os lúcidos a falarem abertamente e em voz alta o que pensavam sobre as águas santas, dando-lhe coragem para enfrentar os riscos de serem chamados de ímpios ou acusados de não terem "boa fé". O padre fez o que estava dentro de suas possibilidades.

Ao término do documento, o padre jesuíta Bernardo Parés disse ao presidente Andrea que ordenou "aos PP. Missionários, que estão atualmente pregando Missão na Enramada perto das águas, tão logo a concluíssem, passassem à Vila de Santa Maria a pregar outra Missão conforme deseja todo aquele povo", e finalizou: "Não tendo outra coisa a dizer a Vossa Excelência suplico, queira dispensar-me, pois pena, tinta, mão e linguagem [estão] tordo e ruim como estes campestres."[251] O padre Bernardo Parés abandonou o Campestre ao governo, preocupado com o

---

[250] AHRS, Fundo Índios, Maço 2, documentos avulsos. Campestres de Santa Maria 1° de janeiro de 1849. Bernardo Pares, Missionário, ao presidente da província general Francisco José de Souza Soares de Andrea.
[251] AHRS, Fundo Índios, Maço 2, documentos avulsos. Campestres de Santa Maria 1° de janeiro de 1849. Bernardo Pares, Missionário, ao presidente da província general Francisco José de Souza Soares de Andrea.

que ali poderia acontecer caso alguma autoridade não se fizesse presente. Após deixar o lugar, seguiu para o aldeamento indígena de Nonoai, norte da província, aonde vinha exercendo seus ofícios desde 1847. As "santas missões" dos jesuítas podem ter auxiliado a acalmar os ânimos de alguns campesteiros, mas o padre Bernardo Parés talvez tenha partido levando a sensação de impotência.

## 2.4. O médico "antropólogo"

O resultado das observações do Dr. Thomaz Antunes de Abreu – médico legalmente habilitado pelo governo do Rio Grande do Sul para analisar os princípios terapêuticos das águas minerais de Santa Maria –, após sua permanência de quatro meses no Campestre, estava sendo aguardado por muitos interessados pelo caso desde que os prodígios passaram a ser publicados pelos jornais, em maio de 1848. Afinal, como escreveu o médico Fidêncio Nepomuceno Prates, que para lá foi de mote próprio, o ano de 1848, "fecundíssimo em sucessos no mundo político, foi assinalado, nesta Província, pela frequentação às águas a que têm o povo atribuído virtudes médicas extraordinárias".[252] Virtudes essas que seriam postas em xeque dependendo do parecer do Dr. Abreu em seu relatório. Além disso, se era o povo quem atribuía virtudes às águas, era hora de aqueles que se consideravam profissionais da área médica emitir uma opinião própria.

O presidente da província, o general Andrea, tinha particular interesse no relatório, pois a partir dele tomaria as providências necessárias em relação às águas e sobre o ajuntamento de pessoas no Campestre. Ao tê-lo em mãos em 25 de maio de 1849, acredito que o general não tenha se surpreendido com o veredicto apresentado. O padre jesuíta Bernardo Parés já havia feito apontamentos que demonstravam não serem as águas santas e nem minerais, conforme vimos acima, e este documento chegou ao general antes do relatório do Dr. Abreu. Agora restava ver a opinião do médico, pois, com base nela, se daria a posição oficial do governo sobre este assunto que há meses suscitava discussões e preocupações por parte de deputados, jornalistas e outros interessados.

Como vimos no capítulo anterior, o Dr. Abreu adiou sua viagem ao Campestre em alguns meses – a primeira ordem do presidente Andrea era para que ele partisse ainda no mês de outubro de 1848 –, saindo da Vila de São Gabriel, região da campanha, nos primeiros dias de janeiro de 1849. Desse modo, chegou ao "arraial" pouco tempo depois que os missionários

[252] BBM, "Uma viagem às águas santas no Campestre de Santa Maria", vila de São Gabriel, 18 de maio de 1849, Dr. Fidêncio Prates. Jornal *O Porto-alegrense*, 8 de junho de 1849, n. 23, p. 1-2.

jesuítas ali estiveram fazendo missão. No entanto, com objetivos distintos, o médico deveria permanecer no lugar por mais tempo que os padres da Companhia, que o vigário visitador Fidêncio José Ortiz da Silva, ou qualquer outro observador que porventura tenha ali passado com o intuito de "desvendar" os "mistérios" das águas santas.

Profundamente envolvido no caso – lembremos que o Dr. Abreu possuía os "apontamentos" escritos pelo *monge* destinados aos moradores do Campestre –, o médico dispensou o valor pecuniário a ser pago pelo governo por seus serviços. Configurou-se uma obrigação profissional para ele averiguar se as águas santas tinham, de fato, algum princípio mineral. Sentia-se, provavelmente, como um cruzado em plena batalha contra os charlatães que arvoravam o poder de cura das águas. Aliás, sentimento esse que não era somente dele, pois este é o momento de afirmação do poder dos médicos acadêmicos em todo o mundo ocidental.[253] Pelo seu artigo publicado sob o título "Exposição à Humanidade",[254] no qual fez um verdadeiro manifesto a favor da ciência médica em detrimento das práticas de cura observadas no Campestre, não esperemos que o relatório sobre as águas santas apresente algo dessemelhante. Seu olhar "antropológico" não foi em nada favorável aos crédulos.[255]

Iniciou o seu relatório[256] desculpando-se por ser ele "resumido em consequência da urgência em apresentá-lo com máxima brevidade", mas tinha a esperança de que sua opinião correspondesse à "honrosa missão" que lhe foi confiada. Separando o relatório em seis partes – *Observações diversas*; *As águas*; *Usos e efeitos das águas e de outros meios empregados*; *Opiniões do observador*; *Mapa estatístico de 200 doentes tratados no Campestre*; e *Observações* – o Dr. Abreu procurou dar conta de tudo o que lhe foi ordenado pela lei n. 141 sancionada pelo presidente da província o general Andrea. Nesse ínterim, detalhou os procedimentos de cura e de religiosidade praticados no Campestre.

Com o subtítulo *Observações diversas*, o médico afirmou que quando chegou ao Campestre encontrou de "oitocentos a mil doentes" além de seus acompanhantes. Entre janeiro e março de 1849 esse número se manteve constante, diminuindo em abril e reduzindo-se a poucas pessoas em maio. Porém, nos quatro meses que ali permaneceu, entre entradas e saídas de novos

---

[253] De acordo com a bibliografia apresentada no primeiro capítulo no subtítulo: "Uma questão de saúde pública".
[254] BRG, "Exposição à Humanidade", Porto Alegre, 6 de junho de 1849, Dr. Thomaz Antunes d'Abreu. Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, n. 198, p.1-2.
[255] O Relatório sobre as águas santas veio logo a seguir ao artigo "Exposição à Humanidade".
[256] AHRS, Fundo Correspondências Governantes, CG-20, Pacote Saúde Pública, 1849, "Relatório apresentando em 25 de maio de 1849 ao Ilmo. e Exm. Sr. Tenente general Francisco José de Souza Soares de Andréa, presidente desta província, pelo Dr. Thomaz Antunes de Abreu, encarregado da observação das águas denominadas – Santas – dos Campestres de Santa Maria da Boca do Monte". O relatório pode ser encontrado nos seguintes jornais: BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, p. 2,3 e 4; BN, Setor de Periódicos, Jornal *Diário do Rio de Janeiro*, 25 de junho de 1849, p. 2. O relatório foi publicado em livro por: FACHEL (1995, p. 76-85).

doentes, “creio ter-se elevado seu número total a oito ou nove mil durante o verão passado”.[257] As cifras contabilizadas pelo médico de fato são altas, talvez até quisesse aumentá-las para impressionar a opinião pública e o governo. Apesar disso, é inquestionável estar o local sendo visitado por muitos, lembrando que a região do Campestre nada mais era do que um lugar quase inabitado na picada entre as vilas de Santa Maria e São Martinho. Em poucos meses tornou-se um concorrido povoado, onde as pessoas se arrumavam como podiam, espalhando-se pela costa da serra buscando abrigo nos matos que forneciam madeira para a construção de ranchos de palha ou ramadas. Alguns, segundo observou o médico, contentavam-se em armar pequenas barracas de pano; outros, permaneciam sob o abrigo de suas carretas. No entanto, não havia distinção na hora de manifestarem sua crença, pois todos se sujeitavam “a certas e supersticiosas fórmulas, quanto a mim anti-religiosas – declarou o Dr. Abreu –, para haverem à água em que tanto confiavam”:

> Às vistas do observador parecia ter se levantado para muitos uma nova Religião: o paganismo, ou a idolatria disputavam o primeiro lugar: as águas, o barro, as árvores, e os cipós eram Santos: finalmente tive mais que tudo o desgosto de ver adorar-se uma cobra, que previamente escolhida e preparada foi levada em procissão ao colo das crédulas senhoras, e pelos fanáticos santificada.[258]

Mas não eram todos que se postaram diante da “cobra santificada”, pois o médico falou, na sequência, que muitos senhores e senhoras se mantiveram “discretos e confiados nos dogmas da nossa Santa Religião”, talvez surpresos diante de tamanha idolatria. Se tudo era santo, os animais selvagens que por ali passavam não escapavam da mesma sorte, sendo também eles considerados sacralizados. Seja como for, para um “acadêmico” como Dr. Abreu, observar tais manifestações causava certo impacto, isso porque ele não compartilhava dos costumes e crenças das pessoas que estavam no Campestre.

Ao chegar ao local, cedo o Dr. Abreu percebeu que suas tarefas não seriam cumpridas facilmente. Um de seus objetivos era acompanhar um número representativo de doentes, aproximando-se deles para ver como usavam das ditas águas e anotar a evolução das enfermidades. Sua tentativa inicial de abordagem parece não ter sido bem sucedida, declarando ter se levantado uma “celeuma” contra os médicos lá presentes, uma vez que esses não acreditavam “a priori na influência sanitária das águas” e aguardavam com “imparcialidade resultados positivos”. Teve de suportar um “mau acolhimento da parte de muitos”, declarando que os doentes não se apresentavam espontaneamente, antes ao contrário, “me negavam a

---

[257] Relatório do Dr. Thomaz de Abreu, BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, p. 2.
[258] Relatório do Dr. Thomaz de Abreu, BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, p. 2.

história de suas enfermidades (...).”[259] Sentiu-se perseguido, injustiçado pelo povo que lá estava. Porém, mudou de estratégia para vencer a resistência dos enfermos, usando certa prudência – quiçá humildade – para conseguir, então, “observar o duplo dos doentes que me foram exigidos”.

O médico, por princípio de sua profissão, era um humanista, e, por mais que se visse em meio a uma guerra contra os charlatães, o Dr. Abreu baixou a guarda devido ao quadro que se apresentava aos seus olhos: “a dor, a pobreza, o arrependimento, a falta de recursos de toda a natureza, incredulidade ultimamente nas águas, e o abandono enterneciam o coração mais tenaz.” Saltando de seu pedestal acadêmico, diz que pôde aliviar a muitos de sua enfermidade “ministrando-lhes os precisos meios terapêuticos gratuitamente, porque seu estado assim reclamava”. Auxiliou sem nada cobrar, misturando-se aos doentes para ganhar sua confiança.

No subtítulo *As águas*, forneceu a localização por pontos cardeais das fontes do Cerro de Santo Antão e da picada de São Martinho. No cimo do cerro, cercado de grandes despenhadeiros, estava a imagem do santo dentro de um “impróprio e pequeno palheiro”, para onde acorriam com “admirável sacrifício os doentes às suas orações apesar da quase inacessibilidade do mesmo cerro”. Deste ponto até o local das águas o caminho era íngreme, cercado de “grosso mato” e distante setenta braças. Apresentou o nome das fontes: “Cruz, Misericórdia e Umbu”, e entre elas havia poucas diferenças, sendo claras, frias pelo abrigo do mato, inodoras e sem sabor privativo, à exceção a do *Umbu* que tinha um gosto de materiais vegetais decompostos. Dentre todas, era a que mais água fornecia, porém, não era aconselhada para consumo, ao contrário das outras duas fontes que se conservavam sempre cristalinas.

Afirmou o médico que a água da fonte do *Umbu*, depois de ser engarrafada, apresentava um cheiro parecido ao sulfureto de potássio, que alguns acreditavam ser resultado da presença do enxofre. No entanto, o Dr. Abreu disso não se convenceu, opinando que o cheiro e gosto eram resultados dos materiais vegetais em maceração, as quais se putrefaziam com o tempo. O terreno por onde corriam as águas era comum a qualquer outra serra, “barrenta de cor parda escura na fonte da Cruz; um pouco mais clara na do Umbu; e amarelada na da Misericórdia”. Incisivo, “imparcial”, objetivo, o médico não deixou margens para questionamentos, apesar de confirmar que a falta de um laboratório químico lhe limitasse uma melhor análise. Entretanto, com os meios que possuía, garantiu que as águas não continham princípios além dos comuns a todas as águas. Eram as águas do Campestre unicamente potáveis.

Na parte que trata dos *Usos e efeitos das águas, e de outros meios empregados*, o médico afirmou ser irregular o modo como os doentes as utilizavam. As águas eram jogadas por sobre o corpo dos enfermos quando esses estavam “lavados de suor” pelo esforço da subida. Alguns

[259] Relatório do Dr. Thomaz de Abreu, BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, p. 2-3.

mais prudentes deixavam o corpo arrefecer e cessar o copioso suor para, então, "servirem-se das mesmas". Havia, ainda, "os menos tímidos [que] as tomavam pela mesma forma, estando agitados e suados, para então descansarem"[260] Segundo o Dr. Abreu, a imprudência no uso das águas e a conservação das roupas molhadas no corpo deu espaço para que algumas pessoas se vissem atacadas de "fortes e súbitas supressões de transpiração", resultando em inflamações de órgãos predispostos àquele tipo de exposição.

Em determinados trechos de sua narrativa, percebe-se uma pessoa preocupada com a situação dos enfermos, alguém que, apesar da posição que ocupava – médico oficial do governo – e dos objetivos a cumprir, não se esquivou a prestar os auxílios básicos para minimizar o sofrimento dos lá presentes. Limitado pelas possibilidades do lugar, o Dr. Abreu, em certos momentos, de fato parece ter olvidado de suas tarefas mais urgentes se colocando literalmente como apoio àqueles que queriam chegar às águas ou à palhoça que guardava a imagem do santo no alto do cerro. Alguns doentes, assegurou o médico, cujas graves doenças obstavam de atingir às fontes por suas próprias forças, ou eram levados apoiados em outros, ou ficavam em seus leitos aguardando que lhes trouxessem um pouco da água para beberem ou se banharem. Os que permaneciam em seus leitos, na base do cerro, não estavam expostos aos riscos tal como os outros que se lançavam a subir a montanha mesmo sem condições de fazê-lo: "Muitos doentes, que animados pelo espírito de devoção subiam o Cerro, sem que suas enfermidades e forças o permitissem, caíam em um estado de desfalecimento, ou pelo menos de fortíssima dispneia", sentindo posteriormente as consequências de tão exacerbado esforço, vindo a sofrer de dores no estômago, nas vísceras, no fígado, no baço, etc.[261]

Se agiu por piedade ou por estratégia para se aproximar e se fazer aceito, o fato é que os quatro meses passados no Campestre fez aflorar no médico sentimentos ambíguos. Sendo um humanista, por princípios pessoais e/ou profissionais, sensibilizou-se com o quadro encontrado, auxiliando os doentes como podia. Essa era uma forma de lutar pelo próprio reconhecimento entre pessoas que nutriam desconfianças pela classe médica. Contudo, não poupou os impostores que prometiam curas que, uma vez comprovadas, dariam a vida eterna às pessoas. Em seu relatório bradou sua fúria contra os agentes que alardeavam os poderes miraculosos das águas, porém, em nenhum momento atacou o *monge* que conhecera meses antes em Porto Alegre. Na verdade, nem o citou no relatório.

Os doentes não se restringiam ao uso das águas, pois empregavam a terra que circundava as fontes chamando-a de "barro santo". Colocavam o barro sobre a pele, sobre as úlceras, e deixavam ali até o outro dia, quando repetiam a operação. Também faziam uso da seiva dos

---

[260] Relatório do Dr. Thomaz de Abreu, BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, p. 3.
[261] Relatório do Dr. Thomaz de Abreu, BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, p. 3.

cipós cravo, branco e mil-homens, seja para beber ou sobre os olhos, além de folhas, cascas e raízes das árvores do cerro, "pois que a tudo chamavam santo". Notemos que estas observações guardam semelhanças com o artigo que o cronista Felicíssimo de Azevedo escreveu em 1895, ou seja, quase cinquenta anos depois que o Dr. Abreu redigiu o seu relatório. Ambos presenciaram os mesmos rituais e práticas, contudo, o cronista/memorialista romanceou o seu texto ao destacar uma religiosidade que, para o Dr. Abreu, parecia paganismo, idolatria ou uma nova religião. Para Azevedo, o povo era ordeiro, pacífico, tinha muita fé, embora um tanto ingênuo.[262]

Dentre os duzentos pacientes observados pelo Dr. Abreu, 13 se restabeleceram; 51 alcançaram alguma cura, embora aparente; 133 permaneceram em estado de saúde idêntico ou até pioraram desde o momento em que chegaram ao Campestre; por fim, 3 vieram a falecer. Por este quadro, o médico declarou não compensar os incômodos e sofrimentos a que se sujeitavam os doentes, fazendo coro, mesmo sem saber, com as palavras do padre jesuíta Bernardo Parés. Com base em suas observações, o Dr. Abreu deu a sua *opinião de observador*, entendendo que os doentes deviam libertar-se "das prejudiciais superstições" a que estavam sujeitos pela "hipocrisia, o fanatismo, e a credulidade," não devendo as pessoas "abandonar as suas casas e interesses para procurarem com tanto sacrifício meios que ao menos com probabilidade lhes não podem aproveitar (...)". Argumentou, também, não ser de nenhuma utilidade as águas para a província, pois elas eram unicamente potáveis e não serviam para a cura de nenhuma doença específica.

Fazendo uma leitura possível do contexto, chamou a atenção para a situação crítica dos habitantes da província sul-rio-grandense castigados por uma luta civil de quase uma década que foi a revolta farroupilha. Em um momento onde o trabalho era a melhor maneira de recuperar os prejuízos de tantos anos de conflito, a atitude da maior parte da população do Campestre de abandonar os seus "mais vitais interesses" para ir buscar o milagre nas águas santas era algo impensável, improcedente na visão do médico Thomaz Antunes de Abreu. Portanto, julgou prejudicial à província a descoberta das águas pelo poder atribuído a elas, e aconselhou ao governo que procurasse os meios de convencer ao povo diretamente de seus erros e males, pois, se o deixasse convencer-se por si mesmo, "se daria por essa forma incremento a males que convém desde já evitar-se", declarou o perspicaz Dr. Abreu. Em quatro meses de permanência no Campestre, o médico pode ter percebido algum movimento religioso se formando, reforçando as declarações do jesuíta Bernardo Parés feitas ao general Andrea algum tempo antes.

[262] As impressões são de fato parecidas, e é possível que Felicíssimo de Azevedo tenha escrito seus artigos com base no relatório do Dr. Thomaz de Abreu, apesar de momento algum citar a permanência de um médico no local das águas santas.

Embora nem só pobres e miseráveis frequentassem às águas, esses devem ter sido o contingente maior dentre os grupos sociais lá presentes, segundo se pode aferir dos relatórios dos doutores Fidêncio Prates e Thomaz de Abreu, da correspondência do padre Bernardo Parés e os artigos do cronista Felicíssimo de Azevedo. Porém, a partir da opinião do médico, podemos nos deixar levar pela ideia de que as pessoas recorriam a lugares como o Campestre porque não eram assistidas pelo Estado e pela Igreja. Isso nos faz recordar, novamente, a "lógica da falta". Se pobreza e abandono elucidassem casos como o ocorrido nas águas do Campestre, como entender a presença, ali, de famílias bem estabelecidas socialmente,[263] de um ex-monge beneditino,[264] da dona Ana da vila de Alegrete[265] ou da poetisa Delfina Benigna da Cunha, moradora no Rio de Janeiro? A "teoria da falta" foi rebatida por WITTER (2007, p. 89-147, 194-231) que atestou a improcedência de tal pensamento, afirmando que, em meados do século XIX, havia um leque de possibilidades para alcançar a cura, e, muitas vezes, prescindia de médicos acadêmicos e de hospitais. A população tinha suas próprias maneiras de tratar as enfermidades e lidar com a doença, e era o Estado quem procurava a ingerência na questão de saúde, trabalhando conjuntamente com os médicos diplomados tentando solapar a influência e prestígio de curandeiros e práticos na sociedade.[266]

Após fazer considerações favoráveis à medicina, aos médicos e sobre fontes de águas que precisavam ser vistoriadas em outras partes da província, Thomaz Antunes de Abreu – reafirmando o "lugar social" que ocupava – finalizou o seu aguardado relatório acreditando ter feito "um importante serviço" ao procurar desenganar as águas do Campestre "das falsas esperanças que alimentava". Esperava, ainda, que o seu esforço e cuidado servissem de alguma utilidade pública.[267] Possivelmente, o médico estivesse se sentindo vitorioso na batalha que empreendeu contra os charlatães e contra as falsas promessas de cura das águas santas. Cabia ao governo, então, dar os próximos passos para debelar o ajuntamento formado no Campestre.

[263] Família Pompeu de Toledo, de Santa Maria, ou o extenso ramo familiar dos Padilha, da região de São Martinho.
[264] Cura da vila de Passo Fundo, padre Francisco da Madre de Deus Cunha.
[265] Comadre do vigário visitador Fidêncio José Ortiz da Silva.
[266] Não pretendo, neste momento, esgotar essa discussão, pois no decorrer do presente trabalho surgirão outras circunstâncias que servirão como argumento para desacreditar a "lógica da falta". Entendo que se deva buscar em outras contingências, e não nas explicações funcionalistas de crises sócio-estruturais originadas por uma guerra, as motivações para esclarecer o porquê de o povo ter acorrido em grande número ao local das águas minerais.
[267] Relatório do Dr. Thomaz de Abreu, BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, p. 3.

## 2.5. Vigiar ou reprimir: o general e a aglomeração no Campestre

Em relatório anual à Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, de junho de 1849, o general Andrea apresentou impressões sobre a sua viagem pelo interior da província, realizada entre novembro de 1848 e fevereiro de 1849, enumerando os problemas e apontando medidas a serem tomadas. Entre alguns assuntos, comentou sobre a picada da Serra de São Martinho – região onde se encontrava o Campestre das águas santas –, a qual mandou examinar como estavam as reformas que autorizara fazer no dito caminho: "A estrada de São Martinho e a ponte do [Rio] Jacuí são duas obras que exigem o melhor e mais completo desenvolvimento", uma vez que passando por estes dois lugares se poderia facilitar as comunicações entre a capital e a fronteira.[268]

A seguir, fez uma reclamação que bem pode servir para entendermos como era uma viagem pelos sertões sul-rio-grandenses àquele tempo, dificuldades comuns a todos, do presidente Andrea à Dona Maria da vila de Alegrete, do vigário visitador Fidêncio Ortiz aos médicos Dr. Abreu e Dr. Prates. Dizia o general que não havia pousadas públicas pelas estradas, "e o único abrigo são os capões de mato, que mal defendem do sol, e nada da chuva. Por este modo, ou se hão de forçar as marchas a procurar casas conhecidas que dêem agasalho, como de ordinário acontece, ou se hão de dormir no meio do campo, coberto com o poncho, ou alguma má barraca improvisada".[269] Se os obstáculos eram comuns, o modo de encará-los era diverso, pois, se para o governo eram problemas que deveriam ser resolvidos, para os jesuítas missionários e os milhares de romeiros que se dirigiram ao Campestre naquele ano de 1848 os caminhos eram enfrentados como uma provação ou penitência.

Assunto esperado, o general citou a Lei n. 141 que autorizara o envio de um médico para examinar os efeitos terapêuticos das Águas Santas, para o qual fora mandado o Dr. Thomaz Antunes de Abreu. Com ordens expressas "de não se embaraçar com o modo porque o povo quisesse delas fazer uso, e de unicamente informar-se dos enfermos qual a qualidade da moléstia, o seu estado, e os efeitos do uso das águas", o parecer do médico era apresentado aos deputados da Assembleia Legislativa por cópia. Por certo todos ali já deviam ter tomado ciência do resultado pelos jornais, ou seja, as águas nada tinham de princípios medicinais. No entanto, o presidente foi além:

---

[268] BN, Setor de Periódicos, RPP, RS, 1849, p. 20. A reforma na picada de São Martinho nada tinha a ver com o fato de ali estarem as águas santas, antes visava, como o general argumentou, facilitar as comunicações entre regiões.
[269] BN, Setor de Periódicos, RPP, RS, 1849, p. 23.

> Este negócio há de ser por algum tempo a ilusão dos fanáticos e a pepineira dos impostores, que, por meio de práticas ridículas, vão iludindo o povo e recebendo a bendita esmola, gasta depois em batuques, e outras orgias, com que fazem realçar a Santidade do lugar. Talvez fosse já tempo de expulsar de lá o bando de vadios que ali se tem reunido; mas este povo ainda não está de todo desenganado; ainda há muita gente, que não podendo alcançar remédio a seus males gosta de se iludir com a esperança de algum milagre, e lá vão ter às Águas Santas; e voltam como foram, ou pior. Sucede também que alguns dos que tem caído no engano, gabem o efeito das águas para que os outros também caiam. Há de ser-vos presente uma cópia da exposição do médico que ali foi mandado."[270]

Não se poderia esperar outra apreciação do general Andrea, convicto em sua opinião e também porque tinha de manter um discurso firme, contundente, ainda mais por se tratar de um relatório a ser entregue ao legislativo, onde havia muitos opositores. Em sua posição de autoridade máxima da província, estava o militar incumbido de reorganizá-la depois de dez anos de guerra civil, objetivando, igualmente, expandir para dentro (MATTOS, 1990) as fronteiras do Império por áreas até então desconhecidas. Com relação às águas santas, desde o momento que assumira a presidência – em abril de 1848 – ordenara investigações a respeito do caso, solicitando relatórios e impressões. Enfim, era um dos mais interessados em desvendar se as tais águas eram de fato medicinais.

Uma vez constatado o "embuste", caberia ao governo debelar o ajuntamento que insistia em permanecer no Campestre. Agora, de onde o presidente extraiu as informações de "batuques, e outras orgias" servindo para realçar a santidade do lugar, é uma pergunta que não alcancei responder. Nenhum relatório usou tais termos. Entretanto, está claro ter formado sua opinião amalgamando as impressões do padre jesuíta Bernardo Parés e do Dr. Thomaz de Abreu. Na viagem que fez pelo interior da província – entre novembro de 1848 e fevereiro de 1849 –, o presidente Andrea também deve ter recolhido subsídios para compor seu ponto de vista. Apesar das críticas, as palavras do general não só sinalizam como confirmam a diversidade de interesses, práticas religiosas e grupos sociais lá existentes.[271]

Conforme fui percebendo a amplitude dos acontecimentos no Campestre, passei a questionar sobre os procedimentos adotados pelo governo para vigiar ou reprimir o ajuntamento. Em um tempo onde quilombos eram desbaratados, insurreições escravas – reais ou imaginadas – criavam um clima de insegurança entre proprietários e autoridades, espiões estrangeiros estavam infiltrados na província e a ameaça da guerra pairava novamente entre os povos do sul, o que teria feito o general a respeito do agrupamento "ilícito" no Campestre? No trecho acima citado, onde o general argumenta que "talvez fosse já tempo de expulsar de lá o bando de vadios que ali

---

[270] BN, Setor de Periódicos, RPP, RS, 1849, p. 29-30.

[271] Em seu relatório, o presidente Andrea cita, unicamente, as impressões do médico Thomaz Antunes de Abreu, e omite qualquer outra opinião que tenha contribuído para formar o seu ponto de vista a respeito das práticas do Campestre.

se tem reunido", há a indicação de que até então não havia utilizado a força, embora ações preventivas viessem sendo adotadas há meses.

Os cuidados com o Campestre, na Serra de São Martinho, na verdade, não surgiram em função das águas santas, antes foram redimensionados por elas, uma vez que os problemas de segurança atormentavam os moradores da Vila de Santa Maria desde há algum tempo. Na década de 1830, o Juiz de paz da vila de Santa Maria, João Antônio da Silva Cezimbra, emitiu várias cartas ao governo da província denunciando estas dificuldades, argumentando que a vila era cercada de serras, e ponto de passagem de vários grupos, inclusive de "sectários do partido anarquista (...) que pregam doutrinas subversivas da ordem (...)."[272] Referia-se aos rebeldes farroupilhas. Entretanto, eram os bandidos que mais afligiam aos habitantes, malfeitores em fuga da província de São Paulo a passar pelo povoado de Santa Maria praticando topo tipo de impropérios, assaltando e matando.[273] Além disso, denunciava que "vagabundos sem domicílio" encontravam refúgio perfeito na densa área de floresta da Serra de São Martinho.[274] Entre as demandas, o juiz de paz pedia dinheiro para construção de uma "cadeia decente" e mais guardas e munições para a segurança. Porém, durante a guerra farroupilha nada foi feito apesar dos constantes reclames do juiz de paz.

Em 1847, o então 3° suplente do subdelegado de Santa Maria relatava ao presidente Manoel Antônio Galvão o abandono em que estava a povoação no quesito segurança pública, citando um caso de agressão ao padre Antônio Borja de Santana, atacado e ferido com golpes de espada em pleno centro da vila.[275] O vigário restabeleceu a sua saúde, mas o criminoso evadira-se "na grande, inculta e insuperável Serra Geral", no dizer do 3° suplente da subdelegacia de Santa Maria.

O delegado de Cachoeira do Sul, em 12 de abril de 1847, ressaltou ao presidente Galvão que estava tendo dificuldades com o distrito de Santa Maria, e não tinha como resolver prontamente a questão por não possuir contingente suficiente de policiais. Pediu para utilizar

---

[272] AHRS, Fundo Justiça, Maço J-38, Carta do juiz de paz da vila de Santa Maria, João Antônio da Silva Cezimbra, ao presidente da província Brigadeiro Antero Ferreira de Brito, 11 de fevereiro de 1837. O juiz declarou-se pronto a defender a causa da legalidade.

[273] AHRS, Fundo Justiça, Maço J-38, Carta do juiz de paz da vila de Santa Maria, João Antônio da Silva Cezimbra, ao presidente da província Manoel Antônio Galvão, em 16 de março de 1833. Esta carta narra cenas típicas da violência praticada em vilas que estavam em locais de trânsito, com bandos armados vindos de São Paulo cometendo saques e assassinatos levando o pânico aos moradores. O juiz de paz de Santa Maria convocou milicianos para defender a vila e tentar expulsar o bando que acampara nas imediações, o que resultou em tiroteio, prisões e mortes. A intenção do bando armado era chegar à Serra do Botucaraí.

[274] AHRS, Fundo Justiça, Maço J-38, Carta do juiz de paz da vila de Santa Maria, João Antônio da Silva Cezimbra, ao presidente da província José Mariani, 1 de fevereiro de 1834.

[275] AHRS, Fundo Polícia, Maço P-51, Carta do 3° suplente da subdelegacia da vila de Santa Maria, Agostinho José Lourenço, ao presidente Manoel Antônio Galvão, 18 de março de 1847.

homens da Guarda Nacional para garantir a segurança de Santa Maria,[276] porém, recebeu a negativa do presidente que argumentou não ser possível a utilização da Guarda Nacional para tal fim.[277] Em 1848, já com o general Andrea à frente da província, refez o pedido, mas novamente o teve indeferido.[278] Porém, em 24 de outubro, o presidente recebeu novo pedido do delegado de polícia de Cachoeira do Sul. Como resposta, o general Andrea assim orientou: "Com mais conhecimento de causa se darão às providências a que se refere o ofício que Vme. dirigiu em 24 de outubro findo, pedindo um destacamento para o distrito de Santa Maria no quarteirão aonde existem as águas santas".[279] Atormentado por questões de segurança pública que grassavam na Serra de São Martinho anteriores à descoberta das águas santas, o delegado de Cachoeira teve sua ansiedade aumentada agora que as notícias davam conta da turba a se aglomerar em sítio "repleto de desordeiros, bandidos e vadios". O presidente Andrea, em atitude cautelosa, aconselhou àquele a ter paciência.

Em 27 de setembro de 1848, o general ordenou ao Coronel da Guarda Nacional do município de Rio Pardo que mandasse oito praças para Santa Maria a fim de auxiliar na prisão de criminosos.[280] Embora não esteja dito, é provável que o presidente Andrea adotou esta postura em decorrência das notícias que chegavam do Campestre das águas santas. No dia 16 de dezembro de 1848, em sua viagem pelo interior sul-rio-grandense, o general escreveu ao chefe de polícia – que também estava a serviço na fronteira com a Argentina – dizendo que "se achava organizada na Freguesia de Santa Maria da Boca do Monte um destacamento de 8 praças para auxiliar as autoridades policiais na prisão dos criminosos e nas diligências, como se tinha ordenado".[281] O general parecia estar aguardando o Campestre apresentar qualquer sinal que justificasse uma ação efetiva de uso da força.

Empreendendo uma busca cuidadosa em documentos oficiais, em correspondências vindas do interior à capital e em reportagens de jornais do período 1848/1849, não encontrei menção de uma ação repressora no Campestre. Mas não há dúvidas de que tudo estava pronto caso a força fosse necessária, pelo menos é o que pude depreender desta documentação do general Andrea. Visto por um lado, as águas santas acabaram sendo positivas para a vila de Santa Maria, pois o governo se viu impelido a atender, finalmente, às reivindicações das

---

[276] AHRS, Fundo Polícia, Maço P-4, Carta do delegado de polícia do município de Cachoeira do Sul, João Teixeira de Carvalho, ao presidente Manoel Antônio Galvão, 12 de abril de 1847.

[277] Sobre a organização e atuação da Guarda Nacional durante a revolta farroupilha, ver: RIBEIRO (2009); Sobre o papel da Guarda Nacional na pacificação pós-revolução, o trabalho de FERTIG (2010) é bastante elucidativo, pois mostra que os seus membros atuavam inclusive na captura e destruição de quilombos.

[278] AHRS, Códice A-5.56, Ofício do general Andrea ao delegado de polícia de Cachoeira, 5 de junho de 1848.

[279] AHRS, Códice A-5.53. Ofício do general Andrea ao delegado de polícia de Cachoeira, 2 de novembro de 1848.

[280] AHRS, Códice A-4.64. Ofício do general Andrea ao coronel da Guarda Nacional de Rio Pardo, Bibiano José Carneiro da Fontoura, 27 de setembro de 1848.

[281] AHRS, Códices A-5.90 e A-5.45, Vila de Caçapava, Ofício do general Andrea ao chefe de polícia João Evangelista de Negreiros Sayão Lobato, 16 de dezembro de 1848.

autoridades locais que há tempo reclamavam da falta de segurança naquela área cercada por densa floresta e considerada reduto de malfeitores e vagabundos.[282] Talvez alguns foragidos até tenham sido encontrados e capturados pelo destacamento que se dirigiu ao Campestre. Outro motivo para mobilizar soldados para Santa Maria era garantir a segurança dos homens que estavam trabalhando na reforma das estradas e picadas da Serra de São Martinho, obra que visava facilitar o comércio e as comunicações entre a região da campanha e a fronteira noroeste do Rio Grande do Sul, na região das Missões.[283]

Episódios similares ao do Campestre ocorridos em outras províncias brasileiras, em um passado próximo ou concomitantes no tempo, foram resolvidos pelos governos com violência, ordenando ataques a grupos ou comunidades que, se dizendo inspiradas pelo espírito da religião, adotavam comportamentos tidos como "extravagantes" ameaçando à ordem e à segurança. Os episódios da Serra do Rodeador[284] e da Pedra Bonita,[285] ambos em Pernambuco, em 1820 e 1838 respectivamente; a Revolta dos negros muçulmanos na Bahia em 1835;[286] a Sociedade dos Penitentes no sertão do Ceará em 1845;[287] e a insurreição de escravos inspirados pela presença de frades missionários no distrito de Queimados, no Espírito Santo, em 1849,[288] foram momentos onde houve repressão por parte das autoridades. Esses acontecimentos chegavam ao conhecimento de todos os presidentes de província, de norte a sul do Brasil, de um modo rápido, comprovando que as comunicações entre a Corte no Rio de Janeiro e as capitais eram eficientes quando se tratava de assuntos de segurança pública. Apesar de a aglomeração no Campestre ter

---

[282] Os termos "vadios" e "vagabundos", usados pelas autoridades, faziam referência a homens que não pertenciam ao mundo do trabalho, ou seja, homens pobres, livres e que se distribuíam de maneira desigual e irregular pela imensidão do território brasileiro. Muitos iam e viam de uma província a outra sem estarem identificados a esta ou aquela vila, a este ou aquele proprietário; não eram agregados, mas errantes que causavam, por sua mobilidade e descompromisso, desconfiança a moradores e autoridades. Pertenciam ao mundo da desordem! (MATTOS, 1990, p. 120-123).

[283] Desde o final de 1847 o governo passou a se interessar pela reforma da picada de São Martinho que ligava a Campanha à Cruz Alta. AHRS, Códice A-5.06. Em 20 de janeiro de 1848, João Antônio da Silva Cezimbra faz uma descrição do estado em que estava a picada de São Martinho ao governo de Manoel Antonio Galvão, declarando a importância dela para o comércio e pedindo investimento para reformá-la. AHRS, A.MU-41. Esse relatório não faz menção sobre uma possível aglomeração no Campestre, notando que a inspeção de Cezimbra foi feita nos primeiros dias de janeiro de 1848, quando, supostamente, estariam as águas santas já atraindo várias pessoas.

[284] Episódio estudado por RIBEIRO (1960), HERMANN (2002), e refere-se a um dos primeiros movimentos messiânico-sebastianista registrados da história do Brasil.

[285] Documentos encontrados no AN, Série Justiça, IJ1-823. Talvez o caso mais enigmático de movimento religioso no Brasil, onde um grupo de pessoas passou a sacrificar crianças, homens, mulheres e cachorros na esperança de que o sangue derramado desencantasse ao Rei Dom Sebastião de dois grandes blocos de pedra.

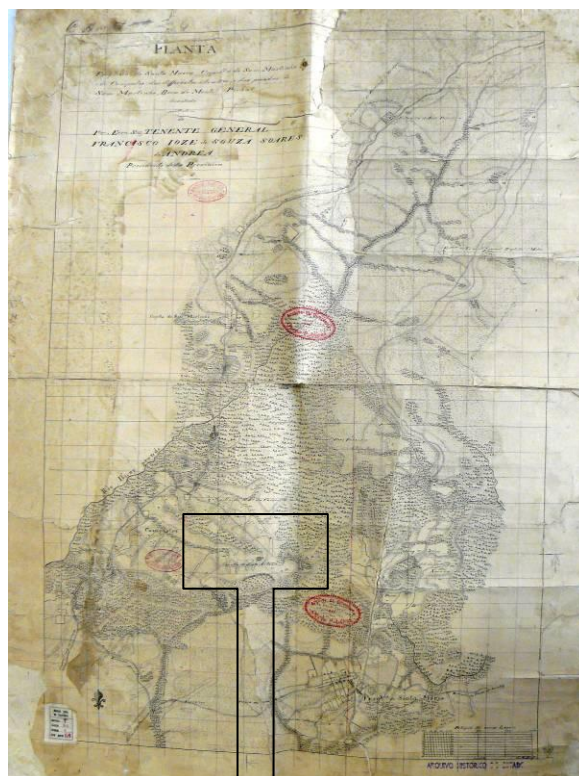
[286] Revolta dos Malês (REIS, 2003).

[287] Documentos encontrados no AN, Série Justiça, IJ1-262 e I*J1-8*. Após a passagem do Frei capuchinho Caetano de Messina pela região do Crato, onde fez santas missões, alguns homens aliaram práticas sertanejas costumeiras aos conselhos do frade – orar continuamente e realizar flagelos e penitências. O caso ficou grave porque o grupo passou a peregrinar pelo sertão obrigando às pessoas a alimentá-los e a cumprir com os seus preceitos, às vezes de modo violento, o que assustou aos moradores da Comarca do Crato.

[288] Evento pouco conhecido, com documentos presentes no ACMRJ, CO-03 e CO-29; AN, Série Guerra, IG1-390; Série Justiça, IJ1-85* e IJ1-1053. Freis Gregório Maria de Bene e Ubaldo Civitella de Trento, ambos capuchinhos italianos, foram deportados pelo governo do Espírito Santo sob acusação de fazerem promessas de liberdade aos cativos da área onde faziam missão. Tratarei deste assunto em capítulo posterior.

continuado por algum tempo – o que, pelo contexto, bastaria para uma repressão dura –, ela não foi debelada pelo uso da força como nos casos acima mencionados. E isto se deve, primeiramente, pela atitude do *monge* ao se ausentar do lugar assim que percebeu estar a aglomeração crescendo a sua volta. João Maria de Agostini pareceu entender que a sua permanência no Campestre poderia lhe trazer problemas com as autoridades. O general Andrea, presidente da província, de modo astuto, encontrou um motivo para impedir o *monge* de continuar a pregar pela região onde possuía ascendência sobre o povo, retendo-o em Porto Alegre por tempo necessário até encontrar novo sítio onde pudesse enviá-lo. Sem o "líder", o povo seria disperso facilmente. No mais, nenhum dos emissários do general relatou estar se desenvolvendo uma conspiração política, pois era esse o temor maior do presidente. No máximo um movimento de fanatismo religioso que poderia ser resolvido com medidas de precaução, mantendo sob vigilância o arraial.

Quanto ao povo que permaneceu no Campestre após maio de 1849, restou o número aproximado de "300 almas", que, como disse o general, ainda esperavam alcançar a cura milagrosa nas águas santas – ou, arrisco dizer, aguardavam o retorno do *monge* tornado santo. Não foram dispersos à força, talvez tenham se realocado em outros pontos da Serra de São Martinho que possuía abundância em terras devolutas.[289] Um mapa da região, feito por ordens do general Andrea em função dos reparos na estrada da Serra de São Martinho, elaborado pelo engenheiro alemão João Martinho Buff, mostra o Arraial do Campestre de Santo Antão em meados de 1849.

[289] Segundo pode se inferir pela pesquisa de FARINATTI (1999), os distritos de Santa Maria e de São Martinho receberam muitas famílias de pequenos agricultores – lavradores nacionais – atraídos pela quantidade de terras devolutas que ali existiam, principalmente após a revolta farroupilha, em 1845, quando esse processo migratório se acentuou.

1. Detalhe da “Planta da Freguesia de Santa Maria, Capela de São Martinho e do Campestre, das diferentes estradas e das picadas de São Martinho, Boca do Monte e Pinhal, levantado por ordem do Ilmo. Exmo. Sr. Tenente General Francisco José de Souza Soares de Andrea. Presidente desta Província”.[290]

[290] AHRS, Fundo Mapas. Mapa de Santa Maria e do Campestre, n. 344, Móvel 5, Gaveta 1. No detalhe, o Arraial do Campestre, a *via-sacra*, a ermida e a fonte do monge. A parte superior do mapa indica o Norte.

No centro do mapa está a “Fonte”, marcada com uma cruz, e o córrego que rumava para formar um riacho. Ainda no centro, a *via-sacra* sinalizada por várias cruzes, em número de 17, com as três últimas no alto do cerro em frente à ermida de santo Antão. No início da *via-sacra*, notam-se vários pontos pretos que indicam casas de moradores do Arraial do Campestre. Uma estrada atravessa em meio às casas, que foi reformada justamente entre 1848 e 1849. Também é possível perceber uma capela junto às residências, sinalizada com uma cruz sobre um círculo. Pelo mapa, chamava-se Capela de Santo Antônio, ou Antão como era conhecido o pai dos eremitas cristãos.

Na sequência do relatório do presidente da província, nada mais há sobre o Campestre. Antes, sim, o general traz informações sobre a presença dos missionários jesuítas que estavam em missão pelo interior do Rio Grande do Sul. Havia 11 padres jesuítas a serviço da catequese e civilização do índio em aldeias no norte da província, às margens dos Rios Pelotas e Uruguai.[291] Todos estavam na folha de pagamento do governo provincial – 15 patacões mensais para cada, ou 316 mil réis para todos a cada mês. O governo esperava muito do trabalho destes religiosos.

## 2.6. Os “apontamentos” do *monge*

É possível afirmar que a primeira fase do Campestre das águas santas – de fervor místico e diversidade de grupos e condutas sem controle por parte de autoridades – não durou muito além de 1849. O médico Thomaz Antunes de Abreu, em seu relatório, constatou que, pouco antes de deixar o local em maio de 1849, o número de pessoas já havia declinado substancialmente. Este declínio pode ser efeito da ausência do *monge* fazendo com que as águas caíssem em relativo desprestígio, e, também, pela falta de segurança que deixava as pessoas receosas, levando-se em conta o que afirmou o padre jesuíta Bernardo Parés. Os excessos religiosos de alguns igualmente não deviam estar ao agrado de muitos lá presentes. A quantidade de pessoas reunida em um único lugar, sem uma liderança que fosse aceita e procurasse coordenar os comportamentos, resultou em uma variedade de práticas que dificilmente poderiam conviver lado a lado sem suscitar estranhamentos e conflitos. Cada grupo social e/ou cultural imprimia a sua marca ao local consagrado. Uma vez sob vigilância das autoridades, que tentaram depurar os exageros iniciais, o Campestre das águas santas entrou em uma segunda fase,

[291] O monge João Maria de Agostini – que, aparentemente, nada recebia do governo para fazer este mesmo serviço prestado pelos jesuítas – também esteve em missão por aquela região antes de ser retido.

tornando-se a romaria e festa de Santo Antão, segundo as próprias instruções que o *monge* João Maria de Agostini deixou no documento *Aos dos Campestres*.[292]

No documento *Aos dos Campestres*, o *monge* iniciou desejando "saúde eterna em Jesus Cristo nosso Salvador", confirmando, na sequência, o "Sr. Américo no seu emprego de Procurador do grande Santo Antônio Abade; este grande Santo solitário nos desertos do Egito é protetor dos animais cavalares e contra as cobras e animais ferozes, protetor do fogo divino e material". Auxiliado por dois ajudantes, o procurador devia ser um "dos mais dignos", visto a importância do cargo. A seguir, o *monge* passou as seguintes orientações:

> Os doze zeladores, já assinalados por mim, tem a faculdade de fazer o mesmo procurador *com maior voto de todo povo do Campestre*. Assim mesmo podem por outro imposto de algum que possa faltar dos doze ou também de 1 dos 2 ajudantes do procurador, tendo justo e reto motivo. O superior dos 12 zeladores deve congregar seus companheiros *em presença do povo* em cima do cerro, averiguada a negligência, imperícia ou maldade do procurador ou um desses mesmos 12 zeladores ou 1 dos 2 ajudantes, ponham outro em seu lugar, o que Deus seja servido em sua misericórdia[293] (grifos meus).

Nesta "confraria" criada pelo *monge*, os doze zeladores, indicados por ele, tinham autorização para sancionar a escolha de um novo procurador em uma eleição onde o cargo seria ocupado por aquele que mais voto alcançasse entre *todo povo do Campestre*. Invertendo a lógica das irmandades e da própria estrutura social e política brasileira, onde a eleição era restrita à elite que exercia o poder, o *monge estendeu o direito a voto a todo o povo do Campestre*. De acordo com suas palavras, nenhum dos cargos era vitalício, sendo todos passíveis de substituição uma vez constatada qualquer negligência. E como isso se daria? O superior dos doze zeladores deveria congregar seus companheiros e, em presença do povo no alto do cerro, constituir uma espécie de júri a céu aberto onde o acusado seria julgado. Averiguada a negligência do réu, podendo ser o procurador, os ajudantes ou algum dos doze zeladores, que se colocasse outro em seu lugar e "que Deus seja servido em sua misericórdia".

Pelo que se depreende, o italiano tentava introduzir princípios que, no ano de 1848, ainda estavam distantes do horizonte de possibilidades da maioria dos brasileiros, maximamente o das classes ditas subalternas. Naquele microcosmo que se chamava Campestre de Santo Antão, João

---

[292] Este documento, ao que tudo indica, serviu de motivo para o general Andrea mandar chamar o monge a fim de interrogá-lo, pois, de acordo com as fontes analisadas no primeiro capítulo deste trabalho, o presidente queria ouvir do próprio italiano explicações sobre as suas intenções no Rio Grande do Sul e se alguma autoridade deu licença para ele criar uma devoção no lugar das águas santas. Constatada a irregularidade, o general concedeu a João Maria o direito de escolher o seu destino, desde que saísse da província.

[293] Documento "*Aos dos Campestres*". In: SILVEIRA (1979, p. 475-477). O doze zeladores a que se refere o monge têm relação com a tradição bíblica dos 12 apóstolos de Cristo. A título de esclarecimento, nada tem a ver com os doze pares de França presente no grupo que se cercou ao "monge" José Maria de Santo Agostinho no início da Guerra do Contestado em 1912 no estado de Santa Catarina. Sobre a gesta carolíngia durante a Guerra do Contestado, consultar: ESPIG (2006).

Maria de Agostini reproduzia no religioso o que os republicanos italianos de seu tempo defendiam ardorosamente em outro campo: amplo direito de participação do povo na vida política para que ele pudesse decidir os destinos de sua nação.[294] Desse modo, é possível terem as ideias de "Liberdade, Igualdade e Humanidade", comuns aos republicanos que lutavam pela Unificação da Itália, influenciado na formação cultural do italiano *Giovanni Maria de Agostini*. Por mais que o seu passado ainda nos seja nebuloso, não se pode descartar tal hipótese. Portanto, teriam razão os jornalistas que o acusaram de expedir "em suas prédicas ideias repassadas de um tal espírito vertiginoso de *liberdade* e *igualdade*, de *fraternidade* e *comunismo*?[295] Seja como for, tais propostas não se coadunavam com o estado e as instituições brasileiras naquele momento histórico.

Seguindo o documento, o *monge* orientou o procurador a ter como obrigação manter "limpo o lugar do santo e o lugar das águas santas e o caminho da via-sacra, cuidar com esmero as esmolas do santo, porque o que sobeja se deve repartir com os mais pobres e enfermos do lugar (...)". Além disso, devia o procurador "vigiar pela maior tranquilidade e santidade do povo, que estiver na ramada, rezar o santo rosário à noite e de madrugada, cantar os cânticos àquele Senhor [Santo Antão], que faz tantas maravilhas em favor dos pobres e arrependidos pecadores".[296] Prosseguindo às determinações, novamente se dirigiu ao procurador:

> O Procurador, em caso de necessidade pode tomar para seu sustento uma ou duas patacas cada dia, das esmolas do Santo; oxalá que tal necessidade não tivesse de tomar nada, porque nenhum Procurador deve ser por interesse, deve trabalhar para ganhar sua vida, porque a comida e o Paraíso não é feito para os preguiçosos. Portanto, nenhum Procurador deve utilizar-se do que tem em depósito do Santuário, e é certo que o negligente e mau Procurador que procurar para si mesmo e não pelo Santo se faz a si mesmo um tesouro de maldição eterna, por haver dissipado o que de isso chora e chorará eternamente; e por isso quisera que o Procurador do Santo estivesse justo e vigilante e preparando-se para haver glória eterna no Céu, prêmio da sua fiel vigilância.

Não devia ser fácil ser um procurador, pois os deveres eram muitos e as faltas punidas com a "maldição eterna". Porém, por mais difícil que fosse manter-se dentro das normas instituídas, não há dúvida de que o procurador veria seu status local redimensionado caso cumprisse com esmero as obrigações. Assim, conheceria a "glória eterna do Céu" como prêmio para sua "fiel vigilância". Se os "apontamentos" do *monge* de fato chegaram ao Campestre, talvez algum atrito tenha surgido. O missionário jesuíta Bernardo Parés, quando lá esteve em

[294] Sobre as ideias da "Jovem Itália" e sua repercussão no Brasil e países do Prata através da atuação de exilados políticos italianos, ver o trabalho de: SCHEIDT (2008).
[295] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 18 de novembro de 1848, n. 29, p. 2-3.
[296] Documento "*Aos dos Campestres*". In: SILVEIRA (1979, p. 475-477).

dezembro de 1848, informou ser o Sr. Salvador da Rosa Garcia[297] o procurador de Santo Antão. O *monge*, por outro lado, indicou o "Sr. Américo" para a função. Não alcancei responder se ambos os nomes se referiam a uma mesma pessoa.

Na sequência, o *monge* recomendou que se fizesse a capela do santo em cima do cerro e embaixo de uma ramada para concorrência do povo. Na 1ª Cruz da via-sacra, podiam fazer um cemitério. Como superior dos doze zeladores, o *monge* nomeou o "Sr. Isidoro Marafiga", afirmando que cada um dos doze vigilantes vigiasse "por sua parte sobre os malviventes, como os vagabundos, os ladrões de cavalo ou outras coisas, etc." Que se mantivessem atentos aos "malvados fabulosos negociantes da água santa, que em lugar desta dão outra de qualquer rio".

Por esta indicação, pode-se entender que já havia quem buscasse lucrar com a ocasião, aproveitando o momento para vender não só as águas, mas, quem sabe, o barro santo, as ervas, as folhas, raízes e outros elementos presentes no cerro consagrado. Este comércio passou a existir porque o número de devotos frequentando o Campestre era grande. Desdobramento nada incomum ao que aconteceu em outros centros de devoção surgidos no Brasil.[298] Compreende-se, agora, contra o que se insurgiram os médicos Thomaz de Abreu e Fidêncio Prates que denunciaram em seus artigos a sanha especulativa dos que anunciavam serem as águas verdadeiramente milagrosas. Acreditando nisso ou não, fazia parte do negócio dos especuladores.

O *monge*, ao perceber que havia "malvados" que negociavam as águas santas ou outra qualquer enganando o povo, fez o seguinte pedido: "Oxalá que os magistrados das províncias tomassem a si mesmos e justo encargo um severo e público escarmento ao demais." Ao solicitar que os magistrados se encarregassem da punição pública aos malfeitores, para servir de exemplo para a população, o *monge* parecia saber estarem às autoridades interessadas em explorar este tipo de riqueza natural a fim de criarem centros de tratamento de saúde para os enfermos. Portanto, ele deu a sua parcela de contribuição ao "descobrir" as águas minerais de Santa Maria, porém, não contava com a opinião tão contrária dos médicos.

Segundo SILVEIRA (1979), havia outro documento escrito pelo *monge* onde ele tratava do caso da venda ilegal das águas santas. Contudo, o historiador não publicou e pouco comentou sobre tal registro. O restante das orientações do *monge* indicava como deveria ser a festa religiosa no Cerro do Campestre:

---

[297] Salvador da Rosa Garcia era um lavrador de certa prosperidade na região do Campestre, possuía escravos e máquinas de beneficiamento para a fabricação de farinha de mandioca e aguardente. Segundo FARINATTI (2010, p. 251) estes lavradores produziam alimentos para o mercado de Santa Maria e também regiões próximas.
[298] Sobre o surgimento de centros de devoção que se tornaram grandes romarias, consultar: TORRES (1968), OLIVEIRA (1972), DELLA CAVA (1976), STEIL (1996).

> A festa do Santo há de ser a 17 de janeiro com a pompa maior possível, com sua Missa e prática (...). Podem levar em procissão o Santo do melhor modo possível, no mesmo dia [17]. Se carneará bastante a custa das esmolas para os pobres do lugar e concorrentes e devotos empregados do mesmo Santo. Bastante seja a comida e nenhuma bebida de licores. Depois dos justos e prudentes gastos da festa, há necessidade cuidar da Capela honradamente, prudente e decente do Santo. O demais deve-se repartir com os pobres do lugar e concorrentes. Os vigiladores [sic] sejam muito exatos em observar os referidos nesta carta, e por isso que o Procurador deve ter 3 chaves do cofre das esmolas, uma para cada um indivíduo, que é uma para o Procurador, as outras para cada um dos 2 suplentes, abrindo-se o dito cofre devem presenciar os ditos suplentes, e que público seja o gasto e a entrada das mesmas esmolas. Portanto em Jesus Cristo vos rogo, que executeis o referido fielmente para que Deus vos pague eternamente, e os contraventores assim mesmos atribuir deverão o castigo merecido do Céu.
>
> João Maria de Agostini, solitário eremita do cerro do Campestre de Santa Maria da boca do Monte e do cerro de Botucaraí de 1849[299]

Ao que tudo indica, o clero e as autoridades de Santa Maria tomaram conhecimento das instruções deixadas escritas pelo *monge*, pois a festa religiosa passou de fato a ser realizada de acordo com as recomendações. Como o italiano não parece ter alcançado o Campestre em 1848, porque foi retido antes no Cerro do Botucaraí, fica a dúvida de quem levou os "apontamentos" até o local. Lembremos que o documento estava sob a guarda do médico Thomaz Antunes de Abreu, que pode tê-lo entregue ao pároco ou outra autoridade de Santa Maria no princípio de 1849 enquanto cumpria suas tarefas de examinar os efeitos terapêuticos das águas santas. Como vimos no capítulo anterior,[300] o *monge* confiou os apontamentos ao médico, porém, não descobri as razões que fizeram João Maria de Agostini agir desta forma, se de fato assim procedeu. Portanto, o documento *Aos dos Campestres* pode realmente ser o mesmo que foi escrito e entregue pelo *monge* ao Dr. Thomaz de Abreu em setembro de 1848.[301]

Seja como for, o documento tem importância em vários sentidos. Primeiro, porque revela traços de um comportamento que lhe será costumeiro em suas peregrinações pela América. Também deixará instruções quando de sua partida do "Monte Palma", na região das antigas missões paraguaias, perto de *San Javier*.[302] Segundo, por se tratar de um dos únicos documentos até agora encontrados no Brasil escrito ou ditado por personagem que tanta fama angariou em meados do século XIX. Terceiro, e de modo surpreendente, constatei que tais apontamentos

---

[299] Documento "*Aos dos Campestres*". In: Silveira (1979, p. 475-477). Segundo o autor, "à margem desse amarelado papel de Holanda está o fac-símile do solitário em letra quase indecifrável: *joannes mã agostiniani, Solit. erem. de botucaraí*".

[300] Lembremos do ofício escrito pelo general Andrea solicitando ao médico Thomas de Abreu à entrega dos "apontamentos" escritos pelo monge que estavam em seu poder.

[301] A única dúvida reside na data do documento. Hemetério da Silveira o transcreveu como sendo de 1849. Os "apontamentos" foram entregues ao Dr. Abreu em setembro de 1848. Acredito que esta dúvida não será tão facilmente elucidada.

[302] Apontamentos escritos em novembro de 1852. O pesquisador Nilson Thomé (1999), estudioso dos monges João Maria, não acreditou se tratar de documento escrito pelo eremita italiano, argumentando ser outro personagem a peregrinar pela região das missões argentinas. Como veremos no sexto capítulo, Nilson Thomé subestimou a capacidade de mobilidade de João Maria de Agostini.

serviram para o general ordenar um interrogatório, pois o *monge* estava sob vigilância das autoridades desde que os milagres das águas santas passaram a circular na opinião pública. Além do que o *monge* não tinha autorização para passar instruções e criar regras para uma irmandade, segundo palavras do próprio general Andrea.[303]

Porém, acredito que a relevância maior do documento esteja no fato de ser caminho para entender melhor o personagem e seu método de ação. Ao agregar princípios políticos à religião – ou do cristianismo primitivo –, o *monge* apresentou uma forma de irmandade que invertia as regras de funcionamento que prevaleciam até então, pois concedia poderes a grupos que normalmente eram mantidos afastados da esfera das decisões. Não era somente uma questão de organização da romaria, mas, como vimos acima, de escolha direta com voto de "todo o povo do Campestre" para substituir o procurador ou algum dos 12 zeladores constatada a negligência deles. Se, para os jornalistas sul-rio-grandenses, o *monge* era um "emissário" que propagava ideias que não se coadunavam "com o estado e instituições do país",[304] os devotos o tinham por veneração porque anunciava "boas novas". Cada grupo leu à sua maneira as mensagens do *monge* italiano, reinterpretando-as de acordo com o seu sistema cultural e o contexto no qual estavam inseridos, gerando explicações e atitudes distintas e coexistentes.

O *monge* não estava além de seu tempo, pelo contrário, vivia e interagia nele, e, a partir de experiências pessoais, foi formando valores que passaram a orientar o seu comportamento. Porém, pregava em um território onde esses valores não repercutiam exatamente como queria, e, para reparar acontecimentos que fugiram ao controle, redigiu os "apontamentos" devendo estes servir para organizar a aglomeração disforme que se desenvolveu no Campestre, onde práticas variadas e especulação aconteciam. O seu documento, portanto, é uma comprovação de que por trás dos estereótipos criados – santo, espião, charlatão e impostor – havia um missionário *sui generis*, sem dúvida instruído, vinculado à Igreja Católica, mas não exatamente à serviço dela ou outra instituição política, antes exercendo seu próprio ministério, forma peculiar de religiosidade, amálgama entre ideias políticas e religião. Marginal, mas integrado.

Em relação a outros trechos do documento *Aos dos Campestres*, percebemos que o *monge* não era inovador em tudo. Ele incentivou uma festa em sentido ampliado, não somente a vivência das obrigações religiosas, mas, igualmente, o banquete com bastante carne – sem bebidas de licores –, homenagem grandiosa ao santo, distribuição de esmolas aos pobres e zelo com a capela e com o cofre onde se depositavam as ofertas dos fieis. A festa e romaria de Santo

[303] Conforme correspondências do general Andrea com o chefe de polícia da província, com o delegado de polícia de Porto Alegre e com o presidente da província de Santa Catarina. Todos estes documentos foram apresentados no primeiro capítulo.
[304] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 18 de novembro de 1848, n. 29, p. 2-3.

Antão passou a ser o principal evento paroquial de Santa Maria, e, em pouco tempo, tornar-se-ia a maior romaria católica do Rio Grande do Sul oitocentista, realizada anualmente tendo o dia 17 de janeiro como ápice do evento.

Na hagiografia da Igreja Católica, a data homenageia a Santo Antão, o eremita dos desertos do Egito, pai dos anacoretas e modelo para muitos indivíduos que tinham como objetivo viver solitariamente, em penitências e orações.[305] Os romeiros que para lá se dirigiam a cada ano passaram a cumprir promessas e fazer outras aos pés do santo arquétipo de certo *monge* que por ali estacionou, deu bênçãos, e desapareceu. Nesta segunda fase, contudo, não esmoreceu a crença de que as águas ainda podiam curar milagrosamente. O Cerro do Campestre continuou a receber visitantes constantemente, já que ficava ao lado de uma das mais importantes estradas de ligação entre a depressão central e a região das Missões, e, dali, para a província de São Paulo.

Uma vez sob a organização das autoridades locais, dificilmente a proposta do *monge* italiano teria sequência. A ampla participação do povo nas decisões da "confraria" ultrapassava os limites do que poderiam aceitar as autoridades civis e religiosas da vila de Santa Maria da Boca do Monte – um pequeno espaço no imenso território brasileiro onde se viviam valores e conflitos de um tempo. E os atritos na "irmandade de Santo Antão" logo surgiram. Em 19 de maio de 1853, o pároco da freguesia de Santa Maria fazia queixas contra o subdelegado de polícia, Francisco Ribeiro Pinto, que se arrogou poderes paroquiais ao inutilizar o livro em que se anotavam as oblações e ofertas dadas na ermida de Santo Antão. Segundo o padre Antônio de Almeida Leite Penteado, o subdelegado não tinha o direito de enumerar novamente o livro, rubricar e lavrar termo de abertura e encaderná-lo, função esta que caberia ao juiz de paz, cargo que não ocupava àquele tempo. O presidente da província ordenou ao chefe de polícia para investigar "circunstanciadamente o que tiver ocorrido a respeito."[306]

Essa disputa entre pároco e subdelegado – que eram membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento e de Nossa Senhora da Conceição na vila de Santa Maria – nos indica que o Campestre entrou nos moldes do catolicismo brasileiro, sujeito a conflitos internos como qualquer devoção religiosa. Como tantas outras festividades religiosas do século XIX, tal e qual a Festa do Divino,[307] passou a ser administrada por uma irmandade (não oficial) tendo como

---

[305] Será necessário voltar ao assunto da relação entre o monge e Santo Antão Abade, o que farei nos próximos capítulos. Do mesmo modo, tentarei esclarecer minimamente como este modelo de vida solitária repercutia na sociedade do século XIX, fazendo ressurgir esta tradição iniciada nos primórdios do cristianismo tendo como inspiração os anacoretas da Palestina e Egito dos séculos III e IV. Sobre este assunto, os trabalhos de BERLIOZ (1994), VAUCHEZ (1995), LE GOFF (1999), LACARRIÈRE (2002), GOMES (2001; 2003) são de grande valia.

[306] AHRS, Códice A-5.46, 19 de maio de 1853.

[307] A Festa do Divino, segundo ABREU (1999, p. 385), passou a representar a própria identidade do Império brasileiro, legitimando-o de várias formas. Por isso mesmo, era um evento presente em várias partes do Brasil do século XIX, de múltiplas dimensões e apropriações por agregar em si os grupos que compunham a sociedade brasileira.

santo padroeiro Santo Antão Abade. A cada ano se elegia um festeiro que, junto aos responsáveis por zelar pela ermida, capela e via-sacra, realizava a festa, sempre com o máximo de pompa para homenagear o santo de devoção. Percorriam os festeiros as redondezas da região coletando esmolas para a festa do santo, empunhando a bandeira levando consigo pequena banda de música. Realizavam os tradicionais banquetes ao ar livre, leilões, bailes e "batuques" juntamente a novenas, missas e procissão em andor com a imagem do santo carregada morro acima sobre os ombros dos fieis. Estes eram os aspectos visíveis de um catolicismo praticado em várias partes do Brasil do século XIX.[308] Tomar ou banhar-se nas águas santas, usar do barro para feridas de pele, levar cascas, raízes e folhas das árvores para chás ou qualquer outra erva do local faziam parte dos procedimentos de muitos romeiros. Com o tempo, a festa do Campestre ganharia particularidades regionais, mas sempre uma festividade ligada ao catolicismo.

***

Alguns elementos do cenário cultural e político sul-rio-grandense do período (meados do século XIX), quiçá do Brasil, podem ser extraídos dos relatórios e correspondências apresentados neste capítulo. Pelos registros do cronista Felicíssimo de Azevedo, do padre visitador Fidêncio José Ortiz, dos médicos Thomaz de Abreu e Fidêncio Prates, do missionário jesuíta Bernardo Pares, do presidente o general Soares de Andrea e do *monge* João Maria de Agostini, pode-se deduzir que a maior parte dos habitantes do interior tinha uma forma própria de se relacionar com a religião. Calcados em uma ideia de autonomia, onde as práticas do sagrado eram vividas, antes de tudo, na família e na comunidade (AZZI, 1977), muitos católicos dispensavam a mediação dos párocos em assuntos como batismos, matrimônios e sepultamento de seus mortos. Os párocos, tal como pastores, acreditavam que as ovelhas do rebanho deveriam procurá-los para o cumprimento dos sacramentos, mas, como "filhos desobedientes", os paroquianos preferiam ouvir e receber as bênçãos de pregadores itinerantes ou sacerdotes que passavam por suas vilas – e, por vezes, nem sacerdotes eram –, a se dirigir à igreja matriz da vila e ter com o pároco tais serviços. Longe de representar irreligiosidade do povo, esse comportamento era antigo e entrou em rota de colisão a partir do momento em que o Estado tentava se construir através (mas não somente) da Igreja, sendo os párocos os representantes de uma dada ordem que se queria estabelecer.

Em parte este contexto explica o caso do *monge* João Maria de Agostini, italiano e peregrino que se apresentou às autoridades em Porto Alegre solicitando autorização para atuar

[308] Em minha dissertação de mestrado analisei a trajetória da romaria do Campestre de seu início até por volta de 1930 (KARSBURG, 2007). Em outra dissertação a proposta foi mais ousada, onde a romaria foi tomada de 1848 até os dias atuais (ALVES, 2008).

como missionário entre o povo do interior. Tal como os jesuítas presentes no Rio Grande do Sul naquele mesmo tempo, o *monge* tinha obrigações a cumprir – como chamar o povo à ordem através de pregações moralizantes – e não devia se desviar delas, pelo menos era isso que esperavam o governo e a Igreja. Porém, diferentemente dos padres da Companhia, João Maria era um pregador itinerante e autônomo. Jogou com as circunstâncias em seu próprio benefício, talvez para tentar cumprir objetivos particulares.

No contato entre o *monge* e os devotos – segundo se pode constatar a partir dos documentos apresentados neste capítulo –, estes pautaram suas práticas reinterpretando as recomendações de João Maria de Agostini, imprimindo no Campestre a marca de um catolicismo que obedeceu ao patrimônio cultural que possuíam. Antes de qualquer conclusão definitiva, procurei demonstrar o que considero uma devoção "aberta", um catolicismo "plástico" no qual os procedimentos representavam um leque de possibilidades de se viver o sagrado. Visto em retrospectiva, não surpreende ter o Campestre despertado a atenção das autoridades, principalmente políticos e médicos, dada a diversidade de práticas religiosas ali existentes. Ao redigir os "apontamentos", o *monge* parece ter tido consciência da situação formada no Campestre, tentando, assim, organizar em uma devoção reconhecida pela Igreja Católica a aglomeração por ele provocada. Talvez esperançoso de que suas orientações alcançaram o destino, o *monge* João Maria de Agostini continuaria a trilhar o seu próprio caminho. Porém, iria ainda enfrentar inúmeros obstáculos até conseguir desvencilhar-se dos atributos que dificultavam o exercício de seu ministério religioso. É hora, portanto, de acompanharmos a trajetória deste intrépido peregrino.

# CAPÍTULO 3

## O SOLITÁRIO EREMITA

Chamado pelo presidente da província do Rio Grande do Sul para prestar esclarecimentos sobre suas intenções e ações, o *monge* João Maria de Agostini foi intimado a deixar o alto de sua morada, no Cerro do Botucaraí, e se dirigir até Porto Alegre. Para isso, conforme vimos no primeiro capítulo, uma escolta policial se dirigiu até o cerro levando a notificação ao eremita. Portanto, no dia 17 de outubro de 1848, aos pés do Cerro do Botucaraí (logo nomeado pela população como "Cerro do Monge"), vislumbrou-se uma cena interpretada pelos devotos que lá estavam como um ato de prisão, pois a presença de soldados não poderia ser outra coisa senão a tentativa de levarem, preso, o "santo monge". Os ânimos devem ter se exaltado.

De um lado o eremita procurava entender os motivos da intimação; do outro, os soldados buscavam cumprir, talvez constrangidos, as ordens do chefe de Polícia; e, como expectadores atônitos, mas não passivos, centenas de pessoas assistiam este ato das autoridades que era entendido como arbitrário e injusto. Em número superior, os devotos facilmente colocariam para correr os soldados, mas o *monge* italiano, temendo ser pivô de brigas e mortes, tratou de acalmar-se e serenar a indignação de seus seguidores. Se tivesse desejado "que o povo resistisse à sua prisão, não teria ficado um só cabelo na cabeça dos soldados que o tinham ido prender, mas que ele mesmo aconselhou ao povo que o deixasse partir para aquele martírio, a fim de voltar depois para eles mais santo e mais milagroso".[309] Preferindo o "martírio" ao conflito, o *monge* entregou-se aos soldados como prisioneiro. E a versão da prisão foi divulgada pelos jornais de época e consolidada por cronistas, memorialistas até se tornar consenso entre pesquisadores.

Transportado para Porto Alegre de barco, João Maria permaneceu sob vigilância durante pouco mais de um mês (outubro a dezembro de 1848). Enquanto isso, o presidente Francisco

---

[309] Segundo o médico e político José Martins da Cruz Jobim, o próprio monge lhe narrara estes fatos. Este encontro entre o médico e o monge aconteceu, possivelmente, ao final de maio de 1849 logo após João Maria de Agostini chegar ao Rio de Janeiro pela segunda vez. Anais do Senado, 1874, Sessão em 15 de junho, p. 261 (BN, Setor de Periódicos).

José de Souza Soares de Andrea e seu secretário particular, Bernardo Joaquim de Matos, trataram de seu envio para a cidade de Desterro, capital de Santa Catarina.[310] Diante da opinião pública, o governo devia mostrar firmeza na condução do caso, pois a imprensa oposicionista o acusava de negligente em questões envolvendo a presença de estrangeiros na província. Foi conveniente, então, sustentar que o *monge* era prisioneiro e estava sendo deportado para Santa Catarina, ao contrário do que ocorreu no âmbito do privado, onde o general Andrea teve atitude condescendente ao escrever carta de recomendação destinada ao marechal Antero Ferreira de Brito.[311] Por outro lado, a carta de recomendação não esconde a preocupação do presidente Andrea que considerou nociva a presença do *monge* no Rio Grande do Sul, principalmente pela ascendência adquirida junto ao povo. A escolha foi, então, afastá-lo dos seguidores antes que aglomerações semelhantes à do Campestre surgissem e viessem perturbar ainda mais a ordem pública e, para preocupação do general, ganhassem contornos políticos.

Uma operação de última hora foi montada para a partida do *monge* de Porto Alegre no dia 10 de dezembro de 1848.[312] Se tudo estava preparado para o "prisioneiro" seguir por terra, conforme ordens do general Andrea, o itinerário de João Maria foi alterado por iniciativa do ten. Cel. Martins Batista Ferreira Tamarindo e o secretário particular do governo, Bernardo Joaquim de Matos, que decidiram enviar o *monge* por mar até Desterro.[313] Pelo Rio Guaíba, o Vapor Fluminense logo alcançou a Lagoa dos Patos para, dois dias depois, chegar à cidade portuária de Rio Grande. Ali, o italiano embarcou no Vapor *Imperador* como passageiro do Estado, pois não tinha meios para custear sua viagem até o destino, Desterro, a capital de Santa Catarina. Seguindo por mar e acompanhado por pequena escolta, o *monge* e outros passageiros do Vapor *Imperador* atracaram em Desterro dois ou, no máximo, três dias após terem saído de Rio Grande. Embora o trânsito de navios fosse uma constante entre estas cidades, o trajeto a ser percorrido

[310] Vale lembrar ter sido o próprio monge a escolher tal destino, indicando situação privilegiada para alguém que, publicamente, parecia ser prisioneiro.
[311] Nesta carta, que apresentei no primeiro capítulo deste trabalho, o presidente Andrea escreveu: "Nesta ocasião faço seguir para essa província ao estrangeiro João Maria Agostinho, geralmente conhecido aqui por Monge; é uma medida de polícia, que faz com que o mande para fora da província por se ter desenvolvido grande fanatismo a respeito deste indivíduo, ter ele mesmo nomeado empregados e estabelecido certos regulamentos com boas intenções sim, mas para que não estava autorizado, e que poderiam causar distúrbios. *E não tendo eu a menor indisposição com ele, recomendo à V. Excia. para que lhe faça o agasalho de que o julgar merecedor*. Sou com toda a estima de V. Excia." AHRS, Códice A-5.90 (1848-1849), Palácio do Governo da Cidade de Rio Pardo, Carta Particular de 26 de novembro de 1848 ao presidente de Santa Catarina, Marechal Antero Ferreira de Brito.
[312] Os detalhes que envolveram os preparativos para o envio do monge para Santa Catarina, apresentei no primeiro capítulo deste trabalho.
[313] O ten. Cel. argumentou que era vantajoso remeter o monge de barco porque, por terra, ele "iria sem dúvida alarmando com seus embustes ao povo incauto por onde transitasse, dando-se importância como perseguido." Deste modo, com a conivência do secretário da presidência Bernardo Joaquim de Matos, mandou o italiano por mar. Concluiu esta missiva pedindo ao presidente Andrea "perdão por ter me arredado da literal execução das ordens de V. Excia, cumprindo-me assegurar a V.Excia. que só o desejo de aceitá-la e prestar bons serviços a sábia administração de V.Excia. assim me conduziu a obrar". AHRS, Fundo Autoridades Militares, Maço 149, 02, documentos n. 385 e 386, Quartel do Comando do 5° Batalhão de Caçadores e Guarnição da Capital, do ten. Cel. Martins Batista Ferreira Tamarindo ao Gen. Francisco José de Souza Soares de Andrea, 8 de dezembro de 1848.

não era considerado tranquilo pelos navegadores, muito devido aos fortes ventos que atingiam o litoral meridional do Brasil provocando grandes ondas dificultando a navegação ocasionando não poucos naufrágios.[314] Para os tripulantes e passageiros do Vapor *Imperador* a viagem foi calma, e o *monge* chegou a Desterro no dia 14 ou 15 de dezembro de 1848.

Acompanhavam o *monge* os ofícios escritos pelo governo do Rio Grande do Sul avisando sobre os motivos de sua ida para Santa Catarina. Citados na íntegra no primeiro capítulo, os ofícios do presidente Andrea estavam datados dos dias 25 e 26 de novembro, e os do seu secretário do dia 9 de dezembro de 1848. Os documentos não partiram antes ao seu destino, ou seja, não foram enviados antecipadamente ao presidente de Santa Catarina alertando sobre a "encomenda" chamada *monge* João Maria. Portanto, no dia do desembarque dos passageiros do Vapor Imperador, em 14 ou 15 de dezembro de 1848, lá estavam o *monge* e as explicações dos motivos de sua viagem para Desterro. O "prisioneiro" seguiu junto com os documentos da deportação. O presidente catarinense, o marechal Antero Ferreira de Brito, ficou surpreendido com a chegada deste inusitado visitante.

## 3.1. O *visitante* indesejado

Profundamente perplexo, o marechal Antero de Brito escreveu ao ministro da Justiça na Corte – em 16 de dezembro de 1848 – argumentando não entender por que "o Monge João Agostinho, natural da Itália", havia sido remetido pelo presidente do Rio Grande do Sul à Santa Catarina. Sem saber como proceder com este "presente" enviado da província sulina, o marechal buscou auxílio com o ministro porque avaliou que a presença do *monge* João Maria "nesta Província é perigosa, porque [ele] pode arrastar a um fanatismo a gente bisonha e inocente". A seguir, o marechal fez cópias dos ofícios do presidente do Rio Grande do Sul e as enviou imediatamente ao ministro Euzébio de Queiróz para que esse se inteirasse da situação e transmitisse orientações. Antero Ferreira de Brito devia estar informado sobre os milagres das águas santas no Rio Grande do Sul e que um *monge* estava envolvido no caso, pois a fama desse último se espalhara rapidamente por outras províncias através das notícias divulgadas pelos

---

[314] Um dos naufrágios ocorridos nestas viagens entre os litorais do Rio Grande do Sul e Santa Catarina foi o do barco comandado pelo revolucionário italiano *Giuseppe Garibaldi* em 1839. Após fazer a travessia de seus "lanchões" por terra, Garibaldi chegou a Tramandaí (RS) para se dirigir até Laguna (SC). Em alto mar foram surpreendidos por fortes ventos e grandes ondas, ocasião que um dos barcos naufragou e vários homens morreram. Sobre este assunto, ver: CAPUANO (2007). No Arquivo Nacional – AN, Série Guerra (IG1-533, SC, 1844-1851), há alguns relatórios de comandantes de embarcações descrevendo as dificuldades de navegação nas proximidades do litoral catarinense e sul-rio-grandense. A barra da cidade portuária de Rio Grande era outra dificuldade enfrentada pelos navios, devido aos fortes ventos e aos bancos de areia que facilmente faziam os barcos encalhar.

jornais e pelos viajantes. Porém, certamente não esperava ver na sua frente o "descobridor" de tais águas, ainda mais desta forma repentina, inesperada. Ao questionar ou interrogar o *monge*, quem sabe no mesmo dia do desembarque, o marechal constatou que o mesmo era "incapaz de poder pregar por ser intolerante, sem humildade, nem resignação, e pela polícia está advertido de não sair desta cidade e nem pregar de qualquer maneira." Concluiu o ofício ao ministro solicitando autorização para remeter o italiano "para essa Corte onde diz ser muito conhecido" e que o Estado pagasse a sua passagem.[315]

A chegada repentina do italiano à Santa Catarina colocou Antero de Brito em uma situação delicada, pois, além de ser pego de surpresa com o "presente" enviado do Rio Grande do Sul, a presença do "monge milagroso" em Desterro colocava em perigo a ordem pública da capital. A sua popularidade poderia de fato atrair uma multidão e, como naturalmente acontecia em aglomerações, provocar a mais completa desordem. Desse modo, compreende-se por que as impressões iniciais do marechal sobre o *monge* não foram exatamente positivas.[316] Por seu turno, o italiano, certamente perturbado por estar há dois meses sob vigilância das autoridades sem a liberdade de ir e vir conforme seu desejo e costume de peregrino, talvez se sentisse injustiçado, perseguido, já que não via fraude em suas atitudes de missionário e pregador do Evangelho. Devido à importância que ele atribuía às suas funções religiosas, Agostini reagiu de maneira arrogante ao ser abordado pelo presidente Antero de Brito e receber a notificação de estar proibido de pregar – visto ser a pregação uma de suas principais funções enquanto missionário. Soberbo, o italiano demonstrou não querer seguir a justiça do Estado, assim, passou a impressão de ser indivíduo intolerante e sem humildade por não se resignar às autoridades.

Passados os sobressaltos deste primeiro encontro entre as partes, o marechal Antero de Brito e o *monge* Agostini devem ter serenado os ânimos já que a situação, inusitada, exigia pronta resolução. O presidente entendeu que o *monge* fora obrigado a sair do Rio Grande do Sul como medida preventiva pelo "fanatismo" suscitado entre o povo. Era pessoa *não grata* na província vizinha, porém, não respondia a processo judicial e nem era prisioneiro. Sendo assim, o que fazer com o afamado *monge*? A saída encontrada por Antero de Brito – enquanto aguardava resposta do ministro da Justiça – foi, no mínimo, estranha. Comunicando-se com o presidente do Rio Grande do Sul e novamente com o ministro (em documentos datados de 20 e

---

[315] Arquivo Público do Estado de Santa Catarina – APSC, Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851, f. 68 e 68v, Aviso n. 65, Ofício do marechal Antero Ferreira de Brito ao ministro da Justiça, 16 de dezembro de 1848 – Avisos do presidente da província de Santa Catarina ao ministro da Justiça.

[316] A reação do marechal Antero de Brito ao "presente" enviado pelo general Andrea demonstra haver alguma tensão política entre ambos os militares, desavenças que ficaram evidentes pela queixa que o primeiro fez ao não entender as razões de o monge ter sido remetido à Santa Catarina sem consulta prévia. Talvez o general Andrea devesse ter escrito que fora o próprio italiano a escolher seu destino, pedindo para ser enviado a Desterro já que estava proibido de permanecer no Rio Grande do Sul. A pergunta que fica sem resposta é por que Agostini fizera tal opção.

25 de dezembro de 1848, respectivamente), o marechal afirmou que o *monge* estava "residindo em minha casa desde que aportou a esta Capital."[317] Certamente os ânimos estavam amainados.

Esta atitude de Antero de Brito em receber João Maria como hóspede não foi fácil de entender, ainda mais depois de o marechal tê-lo considerado arrogante e intolerante. Havia receio de deixar o italiano livre pelas ruas de Desterro – mesmo vigiado e proibido pela polícia de pregar –, já que este arrastaria uma multidão de devotos. Mas o presidente poderia ter enviado o *monge* para a cadeia, para o hospício de alguma ordem religiosa, para o Quartel da Polícia (tal como o general Andrea fez em Porto Alegre), mas não o fez, preferindo hospedá-lo em sua residência por alguns dias. O presidente Antero Ferreira de Brito, mudando completamente o seu ponto de vista, pode ter se admirado com o *monge* pelo estilo de vida, tornando-se, assim, seu benfeitor. Isto fica claro pelos comentários seguintes feitos pelo marechal no mesmo documento destinado ao ministro da Justiça, em 25 de dezembro de 1848.

Desde que aportara na Capital – afirmou o presidente –, o *monge* estava "residindo em minha casa", mas pedia "insistentemente para ir habitar na Ilha do Arvoredo aonde tranquilamente se pode entregar à vida contemplativa que adotou", vivendo solitariamente na ilha que fica "a cinco léguas de distância da Barra do Norte, sobre o alto mar, visto que ali não residia uma única pessoa". O marechal Antero anuiu às rogativas do *monge* pensando não haver "nisso inconveniente algum", concluindo seu ofício avisando que iria mandar observar a sua conduta enquanto morador de tão isolada ilha.[318] Nos poucos dias que teve o *monge* como hóspede,[319] no espaço privado do lar, o presidente percebeu postura diferente no antes arrogante e intolerante italiano, certamente porque esse revelara sua face humilde, expondo ser um singelo servo de Deus que buscava tão somente a vida contemplativa. Pelo visto o marechal se convenceu, tanto que concedeu privilégios incomuns ao sujeito que tantos perigos trazia. Porém, mesmo impressionado, Antero de Brito foi precavido, ordenando que o vigiassem em seu retiro em alto-mar. Como não havia ordens para mantê-lo preso, antes vigiado para que não retornasse ao Rio Grande do Sul, o presidente não viu problemas em deixar o *monge* seguir a vida contemplativa na Ilha do Arvoredo.

Na documentação oficial não há maiores detalhes sobre a conversa entre o marechal e o *monge*. Porém, o senador José Martins da Cruz Jobim, em discurso aos seus colegas de bancada

---

[317] APSC, Ofícios Pres. P. (D)/C.A. Pres. P. SC, 1844-1861, Ofício ao presidente da província do Rio Grande do Sul, Francisco José de Souza Soares de Andrea, 20 de dezembro de 1848 – Ofícios do Presidente da Província de Santa Catarina; APSC, Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851, f. 69v e 70, Aviso n. 69, 25 de dezembro de 1848 – Avisos do presidente da província de Santa Catarina ao ministro da Justiça.

[318] APSC, Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851, f. 69v e 70, Aviso n. 69, 25 de dezembro de 1848 – Avisos do presidente da província de Santa Catarina ao ministro da Justiça.

[319] O marechal Antero de Brito hospedou o monge em sua casa do dia 15 até 24 de dezembro de 1848, quando autorizou sua ida para a Ilha do Arvoredo.

em junho de 1874, narrou um possível diálogo entre as partes. Já vimos no primeiro capítulo que o senador utilizou o caso do italiano para outros fins,[320] entretanto, sua versão é fonte histórica verossímil e não entra em desacordo com os documentos oficiais produzidos em 1848/49. Dizia o senador estar o marechal Antero de Brito muito contrariado com o "presente" recebido do general Andrea, o "tal Monge santo como o chamavam no Rio Grande do Sul". A conversa iniciou com o marechal perguntando ao italiano para onde ele gostaria de ir: "Lá fora da barra, disse o *monge*, vi uma ilha muito grande, que me disseram chamar-se Ilha do Arvoredo. Peço que me mandem botar nessa ilha, porque estando já aborrecido dos homens, quero viver em um canto retirado, onde não veja mais ninguém." O marechal Antero, segundo a versão de Cruz Jobim, expôs ao *monge* que "naquela ilha não habitava ninguém e que era muito difícil lá chegar, porque fica muito distante da terra firme." João Maria Agostini, porém, "insistiu que o mandassem para lá, fosse como fosse." O presidente, cedendo aos apelos do italiano, "incumbiu uns pescadores de o levarem, e esses mesmos pescadores vieram contar a todos que o Monge milagroso do Rio Grande" estava na Ilha do Arvoredo.[321] Como veremos no próximo capítulo, o eremita permaneceu por quatro meses na ilha, entre janeiro e maio de 1849, e não conseguiu manter-se em solidão como desejava.

***

O general Francisco José de Souza Soares de Andrea, presidente da província do Rio Grande do Sul, avaliou a questão do *monge* como um "caso de polícia" por estar a ordem pública ameaçada, mas não tratou João Maria de Agostini como um prisioneiro. Acatou o desejo desse e aceitou enviá-lo à Santa Catarina,[322] inclusive passando carta de recomendação destinada ao marechal Antero de Brito. Esse, indignado com o "presente" por não entender as razões de o italiano ter sido remetido para Desterro, também avaliou o assunto como "caso de polícia" pela desordem pública que a presença do "monge milagroso" poderia causar. Mas igualmente não o tratou como prisioneiro. O marechal tinha motivos para enviar o italiano imediatamente para o

---

[320] Envolto na chamada Questão Religiosa (1874), o senador alertava para a necessidade de instruir o povo do interior brasileiro para que este não se deixasse levar por discursos de um clero que, normalmente, pregava contra a ordem do Estado.

[321] Biblioteca Nacional – BN, Setor de Periódicos, Anais do Senado, 1874, Sessão em 15 de junho, p. 262. Não encontrei um documento de autorização do marechal para o envio do monge até a Ilha do Arvoredo. No entanto, além de Cruz Jobim, alguns escritores catarinenses afirmaram que o marechal ordenou a dois pescadores que o levassem até a ilha, insistindo que mantivessem segredo sobre o destino do passageiro. Ambos cumpriram metade das ordens, pois muito cedo a notícia se espalhou e os fiéis passaram a frequentar a ilha em busca de cura para as mais diversas doenças. Cf. VÁRZEA (1985), BOITEUX (1993). No próximo capítulo continuarei esta história.

[322] Não há hipóteses dos motivos que fez João Maria de Agostini escolher Santa Catarina como local de exílio.

Rio de Janeiro, porém, não o fez, decidindo, antes, atender ao pedido do *monge* que insistia para ir residir na Ilha do Arvoredo.

O marechal deve ter tomado esta resolução confiando na palavra de João Maria de Agostini que afirmou querer levar vida contemplativa e de total solidão e que não tinha interesse em retornar ao Rio Grande do Sul. Talvez o italiano se mostrasse "aborrecido dos homens" – conforme narrou Cruz Jobim – em função dos desdobramentos e repercussão que vinha tendo o caso dos milagres das águas santas. O fato é que o marechal, convencido pela argumentação do italiano, enviou-o para a Ilha do Arvoredo talvez sem calcular os riscos desta sua decisão, pois o lugar poderia se tornar ponto de peregrinação de devotos atrás das curas do *monge* tornado santo. Mesmo orientando a polícia a manter vigilância na Ilha do Arvoredo, tal medida era frágil tendo em vista a notoriedade alcançada pelo eremita, popularidade que não foi bem avaliada pelo presidente Antero de Brito. Por isso acredito que sua decisão fora arriscada.[323]

Os presidentes do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina adotaram comportamentos contraditórios em relação a João Maria. Num primeiro momento, condenaram e censuraram por perceberem que a ordem pública se via ameaçada pela presença de um religioso estrangeiro que estava arrastando multidões por onde passava e vinha induzindo centenas a um tipo de comportamento religioso sem controle no sul do Brasil. Logo a seguir, deram salvo-conduto e até o acolheram no espaço privado. Tanto o general Andrea quanto o marechal Antero amenizaram os discursos e fizeram concessões demais para quem surgia aos olhos do povo como santo. Esta mudança de posição de ambos os presidentes pode ser resultado do poder de persuasão do italiano, capacidade de convencimento que permitia a ele reverter opiniões adversas.[324]

## 3.2. O "dossiê" *monge* João Maria de Agostini

O marechal Antero Ferreira de Brito deixou o cargo de presidente de Santa Catarina no dia 26 de dezembro de 1848, rumando para o Rio de Janeiro a fim de tratar de sua saúde,[325] levando consigo toda a documentação pertinente às ultimas semanas de sua administração. Em

[323] O marechal Antero de Brito não descumpriu ordem de manter o monge preso por não existir tal resolução. O único pedido feito pelo general Andrea ao presidente catarinense foi para vigiar o italiano a fim de impedir o seu retorno ao Rio Grande do Sul devido ao "fanatismo" que se alastrava. Os ofícios escritos pelo general Andrea foram apresentados, na íntegra, no primeiro capítulo deste trabalho.

[324] Nos próximos capítulos tentarei analisar por que o eremita modificava opiniões que se mostravam contrárias a ele.

[325] APSC, Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851, f. 70, Aviso n. 70, Ofício do marechal Antero Ferreira de Brito ao ministro da Justiça comunicando que vai deixar o governo de Santa Catarina para ir à Corte, 26 de dezembro de 1848 – Avisos do presidente da província de Santa Catarina ao ministro da Justiça.

seu lugar foi nomeado um suplente, o chefe de Polícia de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale, o mesmo que advertiu o *monge* para não sair da cidade de Desterro proibindo-o, igualmente, de realizar pregações. Antes de partir, o marechal deve ter passado todas as orientações ao seu substituto sobre o *monge* asilado na Ilha do Arvoredo. Ao chegar ao Rio de Janeiro, nos últimos dias do ano de 1848, o marechal entregou os ofícios aos ministros do Império, inclusive os referentes ao *monge* João Maria Agostini. Vale sublinhar que Antero de Brito acionou o ministério da Justiça por entender que a situação do *monge* fugia de sua alçada de presidente de província, além do que não desejava incorrer na mesma falta de seu companheiro de farda, o general Andrea, que enviou o *monge* para Santa Catarina sem avisar e sem consultar as instâncias superiores de poder. Por isso, não querendo protelar o assunto ou ser acusado de agir de modo imprudente, avisou o ministro Euzébio de Queiróz para que esse orientasse na condução do caso.[326]

Uma vez de posse dos ofícios escritos pelo marechal Antero de Brito[327] e cópias dos documentos do general Andrea,[328] o ministro passou a capitanear uma investigação para descobrir quem era e o que fazia no Brasil o *monge* italiano João Maria de Agostini. Para tal, em 2 de janeiro de 1849, enviou um ofício ao presidente interino de Santa Catarina alertando que a decisão do *monge* em residir na Ilha do Arvoredo – com autorização do presidente Antero de Brito – poderia ter sido feita "com vistas de efetuar o seu regresso ao Rio Grande do Sul". Receoso, o ministro avisou ser conveniente vigiá-lo de perto e prevenir o governo do Rio Grande do Sul sobre tal situação. Ordenou, também, "que procure saber quando e como veio ao Brasil o referido Monge, se tem ordens sacras, e pertence a alguma ordem Monástica."[329] O ministro sabia que, se o italiano tivesse ordens sacras ou pertencesse a alguma ordem monástica, o bispo fluminense, dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, deveria ser avisado para também participar da resolução da questão.

---

[326] Essa atitude do marechal Antero – em buscar auxílio no ministro e não no bispo, apesar de João Maria parecer um religioso – se explica pela organização político-administrativa do Império onde o ministro da Justiça era o responsável por também tratar dos "Negócios Eclesiásticos", incumbência esta que, até a Independência brasileira, estava nas mãos da "Mesa de Consciência e Ordens" em Portugal. Portanto, assuntos envolvendo o clero, igrejas matrizes e irmandades obrigatoriamente eram da alçada do ministro da Justiça. A verdade é que o monge era um enigma e pouco a respeito dele se sabia para fornecer às autoridades uma certeza na condução do caso. Vale lembrar que a província de Santa Catarina fazia parte da diocese fluminense, tal como o Rio Grande do Sul.

[327] Ofícios n. 65 e 69, respectivamente datados em 16 e 25 de dezembro de 1848, conforme notas anteriores.

[328] Estes documentos, cujos originais estão no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, citados na íntegra no primeiro capítulo do presente trabalho, foram reproduzidos pela secretaria do governo de Santa Catarina em 16 de dezembro de 1848 com o intuito de serem encaminhados ao ministro da Justiça. Foram levados pelo presidente Antero de Brito em sua viagem ao Rio de Janeiro nos últimos dias de 1848.

[329] AN, Série Justiça, IJ1-12* – Registro de avisos do ministério da Justiça ao presidente da província de Santa Catarina, 2 de janeiro de 1849. O documento em original está no APSC, Avisos Pres. P. Min. J. 1848-1849, n. 1 – Avisos do ministério da Justiça na Corte ao presidente da província de Santa Catarina, 2 de janeiro de 1849.

Ao receber o ofício do ministro da Justiça, o presidente interino de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale, imediatamente mandou correspondência ao governo sul-rio-grandense avisando estar o *monge* residindo solitariamente na Ilha do Arvoredo, estando o caso agora sob responsabilidade ministerial. Como nada sabia a respeito do passado do italiano, Severo Amorim do Vale acreditou que as respostas exigidas pelo ministro poderiam ser alcançadas pelas autoridades do Rio Grande do Sul, esclarecendo, assim, quando e como o *monge* veio para o Brasil, se tinha ordens sacras e se pertencia a alguma ordem monástica.[330] Desse modo, no início de 1849, enquanto o *monge* tentava se entregar à vida contemplativa na Ilha do Arvoredo e, no Rio Grande do Sul, médicos, devotos e curiosos se dirigiam ao Campestre de Santo Antão com fins diferentes,[331] do centro do poder imperial partiam ordens para as autoridades provinciais perscrutarem parte do passado do indivíduo conhecido por "monge João Maria de Agostini". De janeiro a maio de 1849, em Santa Catarina, no Rio Grande do Sul e também no Rio de Janeiro, foram inquiridas várias pessoas para prestarem depoimentos a respeito do tal *monge*. A documentação produzida deveria ser enviada para o ministro da Justiça na Corte a fim de melhor informá-lo para o veredicto do caso, ou seja, decidir o destino do italiano no Brasil.

Os documentos que fazem referência ao *monge* estão dispersos em arquivos variados, não estão reunidos em único fundo ou pasta compondo o que se poderia chamar "dossiê monge João Maria de Agostini". Ao conseguir reunir essa documentação produzida entre janeiro e maio de 1849, que visava esclarecer ao ministro da Justiça quem era e o que fazia no Brasil o *monge* das águas santas, de fato foi possível criar um dossiê João Maria de Agostini. Mas esse dossiê é resultado de pesquisas feitas em vários arquivos e fundos documentais diferentes, e, caso estes registros tenham sido agrupados pelas autoridades imperiais naquele ano de 1849, de algum modo eles foram separados posteriormente. A documentação foi chegando por etapas ao ministro da Justiça – conforme veremos adiante e no próximo capítulo –, e não me parece que Euzébio de Queiroz tenha formado algo como um dossiê nominal apesar de ser essa a sua intenção.

[330] APSC, Ofícios Pres. P. (D)/C.A. Pres. P. SC, 1844-1861, 18 de janeiro de 1849, Ofício do presidente interino de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale, ao presidente do Rio Grande do Sul general Francisco José de Souza Soares de Andrea.

[331] Conforme vimos em capítulos anteriores, doentes de várias partes do Brasil, bem como do Paraguai, do Uruguai e Argentina, estavam no Campestre desde o início de 1848 buscando a cura para as mais diversas doenças nas águas ditas santas. Esta aglomeração cresceu a ponto de chamar a atenção dos jornalistas que passaram a publicar notícias sobre os prodígios e se interessaram em ir até o lugar a fim de constatarem o que tão entusiasticamente ouviam falar. O primeiro deles foi Felicíssimo de Azevedo. Devido à repercussão dos fatos, o presidente da província nomeou um médico habilitado para fazer a análise das águas a fim de atestar se elas tinham, ou não, princípios terapêuticos. O médico Thomas Antunes de Abreu ficou no Campestre de janeiro a abril de 1849. Enquanto isso, devotos, curiosos e especuladores faziam só crescer o número de pessoas no "Arraial de Santo Antão", como também era chamado o local. Nesse ínterim, um padre visitador (sob ordem do bispo fluminense Dom Manoel do Monte), três missionários jesuítas (sob ordens do general Andrea), outro médico (o deputado Feliciano Nepomuceno Prates) estiveram no Campestre e produziram relatórios a respeito que analisei no segundo capítulo.

Uma vez a par do conteúdo destes documentos, percebi ser viável não somente seguir parte do itinerário do italiano no Brasil, mas entender os seus métodos de ação e as estratégias diante de distintas situações que o personagem se deparava. Porém, para realizar essa tarefa precisei incluir em minhas análises documentos não produzidos por ordem do ministro da Justiça. O meu *corpus* documental compõe-se, assim, de informações que vão muito além das disponibilizadas ao ministro Euzébio de Queiróz naquele ano de 1849.[332] Dentre as fontes agregadas e que formam o que chamo de dossiê do *monge*, considero algumas como sendo registros "neutros", isto é, fazem referência ao nome do italiano por ser ele unicamente estrangeiro, viajante desconhecido que, em país alheio, precisava ser identificado. A princípio, nada de excepcional há na atitude daqueles que registraram a passagem de mais um entre tantos estrangeiros que viajavam pelo Brasil naquele tempo. Contudo, entrecruzando estes registros com as fontes "oficiais" e com os manuscritos atribuídos ao "solitário" que peregrinou pelos desertos dos Estados Unidos na década de 1860, cotejando-as e confrontando-as, foi possível entender como o sujeito histórico João Maria de Agostini foi construindo a sua trajetória não somente em território brasileiro, mas, também, na América.

### 3.2.1. Mistérios sobre o passado do eremita

A partir do ano de 1863, cronistas e pesquisadores do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo passaram a escrever sobre o "monge João Maria de Agostini" buscando compreender este personagem que os populares veneravam como a um santo. Porém, as pesquisas se desenvolveram de modo paralelo, sem diálogo entre si, fazendo com que as histórias sobre o *monge* tivessem alcance unicamente local, restringindo-se a esta ou àquela paróquia.[333] Os cronistas desconfiavam ser possível ao italiano ter peregrinado por ampla região

---

[332] Fontes encontradas nas seguintes cidades e arquivos: no Rio de Janeiro, Arquivo Nacional (AN), Biblioteca Nacional (BN), Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ); em Florianópolis, Arquivo Público do Estado de Santa Catarina (APSC); em Porto Alegre, Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRS) e Biblioteca Borges de Medeiros (BBM); na cidade de Rio Grande, Biblioteca Rio Grandense (BRG). Além desta descentralização, as dificuldades aumentaram porque os documentos estão localizados em diferentes fundos e pastas, sem qualquer indicação nominal.

[333] Por exemplo, em 1863 o padre João Pedro Gay, pároco da cidade de São Borja (RS), narrou sobre a presença do monge na região das antigas missões jesuíticas. Décadas depois, João Belém (1933) e Romeu Beltrão (1958) apresentaram dados sobre a trajetória do italiano no sul do Brasil, maximamente na cidade de Santa Maria em função das águas santas. No estado de Santa Catarina, Otacílio Costa (1942) comentou sobre a presença de um monge na região de Lages; e Ermelino Leão (1929) registrou a atuação do monge orientando devotos a erguerem cruzes na cidade de Mafra (SC). Em São Paulo destacaram-se o padre Luis Castanho de Almeida (1942) e Antônio Francisco Gaspar (1945) que estudaram a tradição religiosa formada em torno do "Monge do Ipanema", em Sorocaba (referência à Fábrica de Ferro do Ipanema). O alcance destas crônicas e pesquisas era apenas regional, cabendo a Oswaldo Cabral reuni-las em sua obra de 1960.

do planalto meridional do Brasil, mas não tinham certeza de se tratar de fato do mesmo personagem. Esta dúvida perdurou até a década de 1950, quando o médico catarinense Oswaldo Cabral reuniu estas narrativas, que estavam restritas aos estados, e concluiu que um único indivíduo havia passado por São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul deixando vários vestígios e vivas recordações. A partir de Oswaldo Cabral (1960), inúmeras pesquisas se desenvolveram (acadêmicas ou não) tendo como temática a crença no santo chamado "São João Maria" e seu envolvimento na denominada "Guerra do Contestado".[334]

Os estudos se basearam essencialmente na tradição oral para comprovar que no passado havia surgido um "misterioso" *monge* que vivia solitariamente no alto de morros, alimentava-se frugalmente, fazia vigílias noturnas orando a Deus, pregava a Sua Palavra, realizava curas milagrosas manipulando ervas, águas de fontes e rezas. Por onde passava deixava como marca de sua presença cruzes de madeira sinalizando o caminho de vias-sacras, locais que rapidamente se tornavam centros de devoção por atrair romeiros de várias partes do Brasil. Sustentados pela tradição popular, que via basicamente o santo, contando-lhe as façanhas, as lendas e os milagres, as interpretações não se afastavam muito desta descrição:

> Houve um anacoreta de cabelos longos e grisalhos, a barba longa e o olhar manso, que desejava a solidão e o isolamento, a quietude e as durezas da vida contemplativa, as horas longas passadas em orações e em êxtases, tal como o haviam feito muitos outros que fugiram ao convívio dos homens para se aproximarem de Deus. Foi simples, foi bom e foi justo. Mais severo para consigo mesmo do que para com o seu próximo. E, sendo indigente, repartiu com os seus semelhantes o único bem que possuía: a sua fé. (CABRAL, 1960, p. 107)

Se a tradição oral forneceu subsídios para que na historiografia o personagem fosse idealizado, um registro documental, em especial, acabou sendo utilizado para reforçar a estrutura do mito ao invés de servir de linha de investigação para quem desejasse alcançar o sujeito histórico. Esse documento foi encontrado, justamente, por um pesquisador regional que investigava sobre a história da vila de Sorocaba, no interior paulista. Em 1942, o padre Luis Castanho de Almeida deparou-se com o registro da chegada de um italiano que se apresentou em Sorocaba como "solitário eremita" a serviço de seu ministério, no dia 24 de dezembro de

[334] O motivo principal para que pesquisadores se voltassem ao estudo deste santo popular conhecido por "São João Maria" se deu por causa da Guerra do Contestado, conflito ocorrido no interior de Santa Catarina entre os anos de 1912 e 1916. A bibliografia a esse respeito é extensa e demarcada por sucessivas fases identificadas por LAZARIN (2005). Dentre os principais autores, destacaram-se CABRAL (1960), PEREIRA DE QUEIROZ (1957; 1965), QUEIROZ (1966) e MONTEIRO (1974) que, ainda hoje, "formam a base inicial de leituras para o desenvolvimento de pesquisas sobre o movimento" do Contestado, conforme opinião de ESPIG; MACHADO (2008, p. 8). Porém, a preocupação central destas obras, excetuando a de Cabral, não reside em desvendar os indivíduos que se acobertaram sob o título de monge, antes como a crença em "São João Maria" serviu de elemento aglutinador dos sertanejos que passaram a viver em redutos no interior de Santa Catarina durante o conflito.

1844.[335] Porém, foi com Oswaldo Cabral que tal documento ganhou repercussão e passou a ser citado em praticamente todos os estudos subsequentes que tiveram por tema a crença popular em "São João Maria". Desde então, consolidou-se na historiografia a ideia de ter sido este italiano o "fundador" da tradição dos *monges* no sul do Brasil, o primeiro a emprestar características para a formação do santo conhecido como "São João Maria" – o que estou de acordo. O documento de Sorocaba era a fonte histórica mais recuada que se tinha a respeito deste "misterioso" personagem e sua trajetória pelo Brasil.

Segundo análise de Cesar Goes, da maneira que vem sendo utilizado por trabalhos de pesquisa, o registro de Sorocaba – que veremos a seguir – reforçou a estrutura do mito por ser a prova efetiva da existência do peregrino e de sua missão: "um único documento manifesta as suas intenções e articula o seu futuro: sem pertencer a nenhuma ordem, veio para peregrinar (2007, p. 89 e 167)." As informações contidas no Livro de Registros de Sorocaba, antes de servirem para levantar hipóteses a respeito do indivíduo ou para problematizar a produção do próprio documento, cumpriram papel de legitimação da crença que via no *monge* o santo e o milagreiro. O documento de Sorocaba foi transformado pelos pesquisadores em verdadeiro "monumento".[336]

O texto presente neste Livro de Registros,[337] feito em Sorocaba, interior paulista, no dia 24 de dezembro de 1844, fornece subsídios que podem nos auxiliar a começar a desvendar quem foi o indivíduo João Maria de Agostini. Naquele dia, o serventuário de Sorocaba, Procópio Luis Leitão Freire, anotava que "Frei João Maria d'Agostinho, natural do Piemonte, Itália, 43 anos, de profissão solitário Eremita", chegava à cidade para residir nas matas de um morro perto da Fábrica de Ferro do Ipanema. Perguntado sobre a sua origem no Brasil, o "solitário Eremita" declarou ter vindo do Pará e desembarcado no Rio de Janeiro em 19 de agosto de 1844 pelo Vapor *Imperatriz*.[338] Esta data era, portanto, a indicação mais recuada que se tinha a respeito do italiano no Brasil, e a província do Pará a primeira província pela qual passou este estrangeiro no país.

Ao se apresentar em Sorocaba no dia 24 de dezembro de 1844, o italiano, como qualquer viajante estrangeiro, buscava a regularização de sua situação diante das autoridades, pois queria residir nas proximidades da vila. Assim, nada há de anormal na atitude do serventuário de Sorocaba que registrou na véspera do Natal de 1844 a chegada do italiano "Frei João Maria d'Agostinho". O documento se configura, portanto, como fonte insuspeita por não estar ligada

---

[335] Documento divulgado no artigo "O Monge do Ipanema", Sorocaba, 1942 (*apud* CABRAL, 1960, p. 109).
[336] A ideia de "documento/monumento" é apresentada e discutida por Jacques Le Goff (2003, p. 525-541).
[337] Livro de Registros que se encontra no Arquivo do Gabinete de Leitura de Sorocaba (GOES, 2007, p. 89).
[338] Arquivo do Gabinete de Leitura de Sorocaba, São Paulo. Livro de Registro de Estrangeiros, 1842/1865. Apresentação de Estrangeiros – Delegacia, 24 de dezembro de 1844, folha 18.

aos episódios das águas santas – já que foi redigido anos antes – e, também, porque não tem absolutamente nada a ver com uma investigação ou perseguição policial. Do mesmo modo, esse registro não fez parte dos documentos enviados ao ministro da Justiça em 1849. Aliás, o ministro nem tomou ciência da permanência do italiano em Sorocaba por algum tempo. Contudo, se o ato de registrar era normal, as informações a respeito do italiano é que são curiosas, pois desenham um sujeito singular, se não excepcional,[339] conforme veremos adiante.

A partir dos dados do Livro de Registros indícios podem ser seguidos, como, por exemplo, a sua origem do Piemonte italiano. No Brasil, o padre Thomas Pieters, ao final da década de 1970, diz que procurou informações na região do Piemonte, no Arquivo da Cúria de Turim, tentando desvendar o passado de João Maria. Conseguiu elementos intrigantes, como, por exemplo, de ter sido *Giovanni Maria de Agostini* "um sacerdote que fazia penitência por causa de um delito cometido na sua pátria" (Pieters *apud* THOMÉ, 1999, p. 29). Porém, esta informação não chega a ser novidade, pois, na década de 1950, o médico Oswaldo Cabral, a partir de entrevistas e pesquisa bibliográfica, constatou que João Maria poderia estar se penitenciando por um pecado cometido: havia seduzido uma religiosa na Europa e, fugindo ambos para a América, ela teria morrido durante a viagem pelo Atlântico. "Desesperado e arrependido, fizera-se monge" (Euclides Felipe *apud* CABRAL, 1960, p. 316-317).[340]

O passado do eremita *Juan Maria de Agostini* também atraiu o interesse de estudiosos nos Estados Unidos. Porém, segundo Arthur Campa, os motivos que *Juan Maria* teve para deixar sua casa e sair vagando pelo mundo é ponto de discórdias entre os pesquisadores norte-americanos. Alguns afirmaram que o italiano simplesmente "renunciou à felicidade e à vida esplendorosa que levava junto a sua família" (Schoonmacher *apud* CAMPA, 1994, p. 163-164). Outros dizem que, "em penitência por sua depravação", deixou o conforto do lar e decidiu adotar uma vida de total abstinência. Dentre todas as versões, Arthur Campa identifica aquela que é a mais "romântica" das narrativas que tentam explicar por que o italiano resolveu adotar uma vida de solidão: enquanto estudante seminarista se apaixonou por "encantadora jovem de olhos

[339] Esta relação entre o ato de registrar (normal) e os dados sobre indivíduos (excepcionais) é uma pequena inversão que faço em relação ao "excepcional/normal" do historiador italiano Edoardo Grendi (1978). Esse fazia referência ao conteúdo de certos documentos afirmando que quando um indivíduo qualquer produzia um documento para retratar hábitos do cotidiano estava, naquele instante, produzindo um documento excepcional justamente por anotar comportamentos considerados triviais, que de outro modo não teriam porque ter registros. Na inversão que faço, a atitude do serventuário de registrar o estrangeiro "frei João Maria" era normal, porém, o conteúdo do documento apresentava, de fato, um indivíduo excepcional. Embora o serventuário estivesse acostumado com viajantes estrangeiros, não era todo dia que alguém como o "frei João Maria de Agostinho" aparecia diante dele para se fazer registrar, pois o italiano se apresentou como "solitário eremita" vindo para exercer o seu ministério informando, também, que queria habitar as matas próximas à Fábrica de Ferro de Ipanema.

[340] Há, ainda, pequenas variações da natureza do delito cometido por João Maria de Agostini elencadas por CABRAL (1960, p. 317), mas nada de diferente das acima referidas.

escuros e cabelos brilhantes, de grande beleza, e o suscetível jovem sacerdote, infelizmente, sucumbiu às ciladas da radiante donzela, caindo em tentação!" (Ibid., p. 164).[341]

Existem críticas às versões que atribuíram ao italiano um passado delituoso, comprovando que, no sul dos Estados Unidos, o assunto tinha alguma relevância e vinha se desdobrando com o passar dos anos. Em artigo de 22 de julho de 1899, o jornal *Santa Fé New Mexican*[342] afirmava ser tudo fruto de invenção e especulação populares. A mais polêmica versão conta que, por causa do amor que sentia por uma jovem, *Giovanni Maria* cometera um "grande crime". Assolado pela culpa, lançou-se ao mundo como forma de purgar tal pecado.[343] Segundo pesquisas de William Debuys (1985), tendo por base a tradição oral de moradores do Novo México, *Giovanni Maria* assassinara o próprio primo.[344] Uma hipótese menos trágica afirma que o italiano tornou-se antagonista do papa e pouco afeito às diretrizes da Santa Sé. Foi expulso do seminário não conseguindo, assim, receber as ordenações sacerdotais. Perseguido político, fugiu da Itália vindo se refugiar, tal e qual tantos outros italianos de seu tempo, na América.[345]

A ideia de perseguido político na Itália encontra subsídios no contexto de Restauração pós-guerras napoleônicas. Além disso, a ideologia do *Risorgimento* – Unificação da Itália – ganhava adeptos rapidamente, inclusive entre o clero. Contudo, por mais que seja tentador especular sobre o passado e as escolhas de *Giovanni Maria* na Europa do início do século XIX, ainda assim seriam hipóteses, uma vez que pouco se tem a ponto de construir a sua trajetória no Velho Mundo. Minha intenção neste momento é analisar sua trajetória na América. Seja como for, se uma pesquisa aprofundada não for empreendida na própria Itália, somente especulações podem surgir dos dados levantados pelos pesquisadores acima mencionados. O fato de alguém se tornar eremita ou peregrino, fazendo penitências, nem sempre esteve relacionado a delitos

---

[341] Arthur Campa extraiu estas informações de um artigo de jornal escrito por um cronista chamado Rodney B. Schoonmacher, em 1939. "Missionary Gave Name to Hermit's Peak," Las Vegas Daily Optic, June 3, 1939, p. 3-4 (*apud* CAMPA, 1994, p. 163). O Sr. Schoonmacher chegou ao Novo México em 1884 para trabalhar em uma empresa local. Em princípio, ele queria somente entender porque uma das maiores montanhas do norte do Novo México tinha por nome "Pico do Eremita". Ao tomar conhecimento das histórias que corriam a respeito do eremita italiano, escreveu o artigo tendo por base a tradição oral.

[342] Artigo sob o título: *"Hermit of the Organs, Story of the Life and Death of Father Matteo*", extraído do site: http://www.washburn.edu/cas/art/cyoho/archive/KStravel/CouncilGrove, acesso em 15 de janeiro de 2009.

[343] Ibid.

[344] Na década de 1980, o pesquisador William Eno Debuys (1985) acrescentou esta hipótese a tantas outras que havia a respeito do passado do eremita *Juan Maria de Agostini*, porém, não foi à Itália verificar a veracidade dessa história. Na realidade, nenhum pesquisador norte-americano foi para a Itália investigar sobre o passado de *Giovanni Maria*. As versões apresentadas são oriundas da tradição oral, depoimentos colhidos a parir de descendentes ou das próprias pessoas que foram contemporâneas da estada do eremita italiano no Novo México.

[345] Jornal *Santa Fé New Mexican*, 22 de julho de 1899. In: *"Hermit of the Organs, Story of the Life and Death of Father Matteo*". http://www.washburn.edu/cas/art/cyoho/archive/KStravel/CouncilGrove, acesso em 15 de janeiro de 2009.

cometidos, faltas graves ou pecados de qualquer natureza.[346] Ser eremita, peregrino ou missionário – ou tudo junto – podia ser vocação, estilo de vida inspirado em outros ou escolha impulsionada por quaisquer motivos, como visões e aparições de "santas".[347]

Sendo a vida pregressa do eremita uma incógnita, por isso mesmo sujeita às mais diversas suposições, "de par com as mais infundadas conjeturas" (CABRAL, 1960, p. 108), o certo é que, no Brasil, segundo o Livro de Registros de Sorocaba, o italiano esteve no Pará e viajou ao Rio de Janeiro desembarcando em 19 de agosto de 1844, pelo vapor *Imperatriz*. Então, podemos nos perguntar: o que fazia no Pará e quando lá chegou? Por que seguiu para o Rio de Janeiro e quanto tempo teria permanecido nesta capital? Por que decidiu se dirigir até Sorocaba? Oswaldo Cabral (1960), e outros antes dele, já se faziam tais questionamentos. Porém, discursos pessimistas prevaleceram quanto às chances de alcançar respostas satisfatórias.

Mais bem situado no tempo e a par de novas informações, Nilson Thomé (1999, p. 28) afirmou que *Giovanni Maria* poderia ter vindo da Europa junto a outros emigrados italianos, "desembarcando inicialmente em Belém do Pará" na década de 1840. Apesar de ser rota comum em meados do século XIX, nada há de concreto que confirme ter João Maria desembarcado em Belém vindo diretamente da Europa tal como imigrantes italianos daquela época. Curioso por esclarecer o que fazia o italiano no Pará, e quando havia lá chegado, tentei buscar em jornais de Belém, do início da década de 1840, indicação nominal do eremita. Além da dificuldade de se encontrar periódicos do Pará – os poucos disponíveis estão na Biblioteca Nacional, Setor de Obras Raras –, eles parecem ter sido de periodicidade esparsa, e não trazem, em todas as suas edições, a parte "Movimento do Porto", aonde eram citados os nomes dos passageiros que chegavam ou saíam do porto de "Santa Maria de Belém".[348] Infelizmente, não encontrei referências a João Maria de Agostini.

Devido à insuficiência de registros sobre a passagem do italiano pelo Pará, o procedimento metodológico que adotei foi buscar o horizonte de possibilidades à disposição de João Maria de Agostini, ou seja, o que o contexto poderia ter permitido para um viajante como ele. Tal método justifica-se quando queremos "preencher as lacunas" de uma biografia ou de

[346] Essa ideia de purgação é um "clichê" que vem servindo para explicar porque certos homens adotaram vida penitencial. Como exemplo, temos o padre Ibiapina (que atuou no nordeste brasileiro na segunda metade do século XIX) e o conhecido Antônio Conselheiro, organizador do Arraial de Canudos que foi destruído pelas tropas da República no sertão baiano no final do século XIX. Ambos justificaram suas vidas errantes para purgar erros do passado.

[347] A outra vertente explicativa para abraçar a vida religiosa é a Iluminação. Segundo os manuscritos do eremita Juan de Agostini, foi um chamado de Nosso Senhor que o fez abandonar a vida comum e lançar-se à peregrinação. Portanto, sua vida errante iniciou por Iluminação.

[348] Os jornais pesquisados foram: *O Paraense* e *Treze de Maio* (localização: BN, Setor de Obras Raras), de 1840 a 1846.

uma trajetória, entendendo, minimamente, as ações, escolhas e estratégias dos indivíduos.[349] Sabe-se que o território amazônico, desde o período colonial, era lugar de muitas missões religiosas, principalmente capitaneadas pelos jesuítas, mas também com a presença de carmelitas e franciscanos. Com a política pombalina da segunda metade do século XVIII, houve acentuado decréscimo no número de missionários na imensa região amazônica, o que perdurou até o início da década de 1840 quando capuchinhos italianos passaram a chegar ao Brasil. Desde então, os capuchinhos – considerados herdeiros dos jesuítas na Amazônia (BEOZZO, 1983, p. 78) – voltaram à região para catequizar e evangelizar índios. Sendo assim, esse contexto poderia ter atraído João Maria de Agostini, talvez interessado em igualmente atuar como missionário religioso. Porém, não se tem certeza quanto tempo o italiano permaneceu no Pará, pois podia estar simplesmente de passagem.

Os manuscritos atribuídos ao eremita *Juan Maria de Agostini* cobrem um tempo que vai desde quando estava na Itália, em 1827, até o momento em que se dirigia ao oeste estadunidense, em 1861.[350] Não pretendo me deter, agora, em análises sobre os períodos anterior e posterior à passagem de João Maria pelo Brasil, tarefa que farei em outra oportunidade. Quero, a partir deste momento, apresentar o instante de sua chegada ao Brasil e seguir o itinerário por ele percorrido do norte do país até Sorocaba, interior paulista, com interregno no Rio de Janeiro. Este recorte corresponde a meados de 1843 até o final de 1844. Busco entender as possibilidades para a construção de tal percurso e, para isso, irei utilizar a documentação produzida no Brasil, obras bibliográficas e as informações contidas nos manuscritos do eremita.[351]

---

[349] Em conhecido artigo, Pierre Bourdieu (2008, p. 190) afirma não ser possível compreender uma trajetória sem que se tenha feito a construção de estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou: ou seja, deve-se analisar o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado ao conjunto de outros personagens envolvidos no mesmo campo de ação e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis. Além de Bourdieu, os historiadores italianos Giovanni Levi (1985; 2000; 2006), Edoardo Grendi (1978) e Carlo Ginzburg (1987; 1989; 2007), além da norte-americana Natalie Zemon Davis (1987), fizeram ótimos trabalhos de análise de trajetórias usando o método de confrontar os sujeitos ao contexto em que viviam. Ao relacionar a atuação do indivíduo a outros de seu tempo, não se pretende explicá-lo pelo grupo a que se assemelhava. O trabalho de contextualização também não busca criar trajetórias síntese onde um único sujeito apareça como representativo de seu grupo. A ideia parece ser exatamente gravitar entre estes dois pólos, num constante exercício de variação das escalas. O livro organizado por Jacques Revel (1998) traz uma série de artigos de historiadores que utilizaram tal método.

[350] Memórias do eremita *Juan de Agostini*, In: WOLFE, Charles. *New Mexico's Hermit*. San Miguel News, Volume 2, Fevereiro de 1925, p. 4 (Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves, Seção de documentos e fotografias. Santa Fé, Novo México, EUA). Para escrever o texto sobre o italiano, Charles Wolfe utilizou integralmente os manuscritos atribuídos ao eremita mais as cartas de recomendação e passaportes adquiridos durante as viagens de Juan Maria de Agostini pela América e Europa. Nenhum destes documentos está em discordância com as fontes produzidas no Brasil a respeito do monge João Maria de Agostini. Sendo assim, para identificar lugares, pessoas e datas, o conteúdo do texto é de muito proveito, uma vez que apresenta cronologicamente o itinerário do italiano na América. A partir de agora, utilizarei o texto feito por Charles Wolfe (1925) e a obra de Arthur Leon Campa (1994, p. 161-196). Num primeiro momento, pretendo extrair dados objetivos, e a análise da parte subjetiva ficará para o capítulo final desta pesquisa.

[351] Irei, então, me valer do texto de Wolfe (1925) e o livro de Campa (1994) para seguir o itinerário do eremita *Juan Maria de Agostini* pelo Brasil e demais países da América. O professor Arthur Leon Campa conseguiu dar maior publicidade aos manuscritos do eremita ao publicar o texto de Charles Wolfe.

## 3.3. A travessia amazônica

Após chegar à Caracas, na Venezuela, em 5 de junho de 1838, o italiano passou por vários países vivendo em diferentes lugares. Entre grutas, cavernas e montanhas, ele esteve em vilas e povoados da Colômbia, do Equador e do Peru antes de iniciar a sua travessia amazônica em território brasileiro (*apud* CAMPA, 1994, p. 163-172). Em abril de 1843, seguindo o roteiro presente nos manuscritos, o eremita saiu de Lima, capital do Peru, no litoral do Pacífico, e se dirigiu à região nordeste daquele país. Parece ter feito todo este trajeto a pé (CAMPA, 1994, p. 171), apesar das dificuldades que a natureza impunha. No mês seguinte, em 6 de maio de 1843, alcançou, na floresta peruana, o Rio Maranhão, um dos maiores tributários do Rio Amazonas. Se ele seguiu o curso do rio é certo ter entrado na Amazônia brasileira por Tabatinga, uma pequena aldeia onde Brasil, Peru e Colômbia se reúnem. O eremita não menciona, mas, provavelmente, tomou um barco para penetrar na floresta, uma vez que não poderia ter feito esta viagem a pé através da selva. Este itinerário pelos Rios Maranhão (ainda na floresta peruana) e Amazonas (ou Solimões, já em território brasileiro), infelizmente, para o pesquisador, resume-se a uma simples declaração: "Por Tabatinga, continuei indo ao leste selvagem até chegar à foz do grande Rio para, na sequência, seguir pela costa passando pela Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, onde parei por algum tempo (*apud* WOLFE, 1925, p. 5).[352]

Num primeiro momento, a informação de ter o italiano atravessado a floresta amazônica me pareceu surpreendente, pois, até então, era viável vê-lo desembarcando em Belém como imigrante italiano vindo diretamente da Europa. Contudo, sabendo que sua chegada à América se deu em 1838, na Venezuela, também poderia se imaginar que ele atingira Belém vindo de Caracas por barco. Mas, segundo os manuscritos, não foi assim que aconteceu. Diante disso, foi preciso buscar subsídios que explicassem como seria uma viagem pela imensidão da floresta e como se enfrentava os inúmeros desafios desta travessia. Quando se pensa na satisfação em ter alcançado respostas para perguntas que desde décadas assolavam os pesquisadores que tentaram reconstruir a trajetória do italiano no Brasil, surgem outras tão ou mais difíceis de esclarecer.

Na verdade, cruzar a Amazônia não era nenhuma novidade para um europeu do século XIX, pois, desde o século XVI se faziam viagens desta natureza. O que não quer dizer terem sido fáceis ou corriqueiras, antes, sim, um tanto raras e bastante perigosas. Porém, o europeu queria desbravar, descobrir, conquistar ou evangelizar, dependendo do interesse de quem se arriscava na travessia. Para a maioria dos exploradores dos séculos XVIII e XIX, a aventura na floresta era

---

[352] Arthur Campa corrigiu a ordem da viagem, dizendo que o eremita passou, primeiro, por Pernambuco e depois na Bahia antes de chegar ao Rio de Janeiro (CAMPA, 1994, p. 172).

uma etapa de expedições maiores pela América visando a pesquisa científica, da fauna, da flora e dos tipos humanos, os indígenas.[353] Uma vez cumprido os estudos, os resultados seriam divulgados em livros e pinturas, os espécimes recolhidos seriam mostrados em exposições e guardados em museus da Europa. Tudo para saciar a curiosidade da intelectualidade do "Velho Mundo" pelo excêntrico, o exótico, o desconhecido. No século XIX, a vinda da família real foi decisiva para o estímulo – e mesmo convite – de estrangeiros para viagens e missões científicas no Brasil. O europeu queria "redescobrir" a América, o que pode ser comprovado pela quantidade de botânicos, naturalistas e pintores que vieram ao Brasil.[354]

Como o eremita não apresentou detalhes desta sua travessia pela floresta – apenas escreveu que entrou no Brasil pela vila de Tabatinga e seguiu pelo grande Rio até a sua foz –, irei me valer de um relato de outro viajante que percorreu itinerário parecido. Entre novembro de 1831 e janeiro de 1832, o francês Alcide d'Orbigny realizou uma expedição pela Amazônia brasileira cumprindo etapas de sua pesquisa científica pelo continente americano. Comissionado pelo Museu de História Natural de Paris para estudar, principalmente, o elemento aborígene da América, o naturalista d'Orbigny partiu da França, em 1826, com apenas 24 anos, regressando ao seu país oito anos depois. Seu itinerário na América foi impressionante. De navio passou pelo Rio de Janeiro para, depois, alcançar Montevidéu e Buenos Aires. No estuário do Rio da Prata, subiu pelo Rio Paraná passando pelas províncias de Entre-Rios, Corrientes e Misiones. Após, dirigiu-se ao sul à Patagônia, contornou o Cabo Horn até chegar ao Chile, onde ficou certo tempo. Galgou os cimos dos Andes bolivianos e contemplou o Lago Titicaca. Na Bolívia permaneceu por cerca de quatro anos antes de rumar para o Peru.[355]

Em 1831, o francês partiu de Lima para o nordeste peruano a fim de alcançar a Amazônia, alternando longas caminhadas pela Cordilheira dos Andes e viagens de barco, lanchas e canoas. Após vários dias de percurso por rios da floresta peruana, o francês chegou ao território brasileiro se fazendo registrar em Tabatinga, em dezembro de 1831. Este percurso feito pelo francês – Lima, Andes, Rio Maranhão e Amazônia – era uma das rotas possíveis para

[353] Não só a Amazônia foi palco de expedições. O interesse europeu pelo "Novo Mundo" nos séculos XVIII e XIX fez com que de norte a sul e de leste a oeste o continente fosse percorrido em missões científicas com finalidades variadas. Nas primeiras páginas do livro do naturalista francês Alcide d'Orbigny (1976, p. 13-31), este menciona várias expedições anteriores à sua, comprovando que o continente americano, como um todo, era perscrutado por europeus a fim de saciar a curiosidade.

[354] Talvez o europeu a deixar mais registros de sua passagem pelo Brasil foi Auguste de Saint-Hilaire, que realizou expedições pelo interior do país entre 1816 e 1822. O relato de suas viagens foi republicado, no Brasil, em uma série de volumes por um projeto capitaneado pela Universidade de São Paulo (USP) em 1976, dentro da coleção "Reconquista do Brasil". Nesta coleção, além dos volumes dedicados à Saint-Hilaire, há uma série de outras obras de europeus que realizaram expedições pelo interior brasileiro no século XIX.

[355] Informações de Mário Guimarães Ferri na apresentação da versão brasileira do livro de Alcide d'Orbigny (1976, p. 11). Na França, o livro foi publicado em 1836.

alcançar a cidade de Belém e, por conseguinte, o Oceano Atlântico.[356] Sendo assim, o relato do naturalista nos será útil para entender o que *Juan Maria de Agostini* pode ter enfrentado, visto e conhecido em sua travessia pelo Amazonas entre 1843 e 1844. É provável que o itinerário de ambos tenha sido idêntico.

A viagem pelos rios da floresta, em canoas rústicas de vários tamanhos, era feita sob o olhar atento e desconfiado de tribos indígenas que se espreitavam por detrás das árvores espiando a passagem do homem branco. Muitas destas tribos, como relatou Orbigny, não eram "domesticadas ou convertidas", ou seja, viviam embrenhadas nas matas se esquivando ao convívio dos brancos ou índios evangelizados. Segundo o francês, era desconfortável perceber os "selvagens" na beira dos rios observando o trânsito das canoas, pois não se sabia qual seria a sua reação. O medo do francês tinha, de fato, fundamento, pois algumas tribos eram especialistas na fabricação de venenos poderosos que, colocados na ponta das flechas, lanças e zarabatanas, tinham alcance de 40 metros, o suficiente para atingir um tripulante de barco (ORBIGNY, 1976, p. 46-47).

Contudo, o medo ao "aborígine" também provinha de histórias que se contavam na região, como a insurgência da tribo dos "cauxicumas" contra o domínio português no início do século XIX, resultando no massacre de missionários religiosos que atuavam entre as vilas de São Paulo de Olivença e Içá (Ibid., p. 46). Mas entre desconfianças e medos, havia tempo para o aprendizado, uma vez que o francês, e outros exploradores antes dele,[357] presenciavam o indígena em seu *habitat*, vivendo plenamente a sua cultura e tradições. É certo que o olhar do europeu, quase sempre, não era condescendente com o espetáculo proporcionado pelos indígenas, mas é inegável a surpresa que sentiam estando diante de tão "exótica" manifestação. Dentre danças, cantos, desfiles de máscaras, festas com bebida – a *chicha* [358]– e ritos de passagem,[359] o francês anotou também práticas de cura: "os pajés eram os únicos capazes de capturar as serpentes e delas extrair as presas e produzir remédio para a cura das dentadas. Essa ciência os levou a dominar os demais selvagens, tão crédulos quanto supersticiosos" (Ibid., p. 48). A incidência da salsaparrilha e do cacaueiro por grande extensão dos Rios Solimões e Amazonas, como notou o francês, e os alemães *Spix* e *Martius* antes dele, fazia com que estas

---

[356] Havia ainda um caminho que ligava Quito, no Equador, até Belém, no Brasil. Este percurso foi feito por um francês chamado La Condamine em 1730 (Cf. documento citado por A. Prat, em "Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo norte do Brasil, séculos XVII e XVIII", 1940, *apud* HOORNAERT, 2008, p. 89).

[357] O francês faz constantes citações de outros exploradores da Amazônia que empreenderam estudos em anos anteriores, como os naturalistas alemães *Spix* e *Martius*, que ali passaram na década de 1810.

[358] A *chicha* era uma bebida feita a partir do milho, da mandioca, da banana ou da *chunta*, grande coco de cor avermelhada. A melhor *chicha*, no entanto, era a fabricada com a mandioca ou o milho. Orbigny afirma que esta bebida era a mais consumida entre os povos da região amazônica e não somente por índios (1976, p. 39).

[359] Em Tabatinga, o francês assistiu um ritual "doloroso" onde uma criança era depilada na cabeça (Idem, p. 45).

plantas fossem utilizadas pelos indígenas para a cura de certas enfermidades. Os recursos à disposição eram muitos e ainda completamente desconhecidos dos europeus do século XIX.

Apesar da história do massacre de missionários causar certo temor aos expedicionários como o francês d'Orbigny, ele notou que o sentimento que predominava entre os índios em relação aos religiosos era de admiração. Todos eram mais obedientes à voz do sacerdote, autoridade religiosa da região, do que às ordens do alcaide, investido dos poderes da autoridade política (Ibid., p. 39). Aos domingos, os índios saíam das florestas vizinhas para assistirem a missa na capela da missão. Aliás, ao longo da travessia amazônica, tanto do lado peruano quanto brasileiro, o francês relatou a existência de várias aldeias indígenas que ele denominava "missão" por causa da presença de igrejas ou capelas, em ruínas é verdade e com pouquíssimos habitantes, mas, ainda assim, sendo centro de referência para os índios. Povoados como *San Borja*, *Laguna*, centro da missão dos *chaimas; Santa Cruz*, *Huarinas*, *San Regis*: "Esta última tinha um padre, uma igreja e uns sessenta habitantes, que viviam da mandioca, da banana e do peixe." No Alto Maranhão, o francês passou pela missão de *San Joaquim de las Omáguas*, habitada por uns cinquenta casais indígenas. A seguir, havia a missão de *Iquitos*, na confluência dos Rios Maranhão e Napo. E as aldeias/missões iam se sucedendo: *Oran*, *Pebas* e outras tantas quase inabitadas (Ibid., p. 40-41).

De qualquer forma, todas estas aldeias, construídas como missões para "reduzir" o gentio à religião católica, eram resquícios de um tempo em que os jesuítas eram os missionários por excelência da região amazônica, vislumbradas pelos viajantes do século XIX com certa admiração.[360] O trabalho missionário feito pelos padres da Companhia no "Novo Mundo" por certo ressoava na Europa oitocentista, uma vez que não foram poucos os europeus deste século a virem para América e terem em seu itinerário uma passagem por lugares que continham ruínas de missões jesuíticas. O próprio d'Orbigny, antes de sua travessia pela Amazônia, não se furtou a visitar as missões jesuítico-guaranis no sul do Brasil. Vir para a América e não conhecer essa região poderia ser considerado, por um europeu do século XIX, uma viagem incompleta.

Entre tantas informações que se podem extrair do relato do naturalista francês Alcide d'Orbigny, chamo a atenção para um detalhe por ele apresentado que pode nos fazer entender como o eremita italiano *Juan Maria de Agostini* elaborou os seus manuscritos apresentando informações precisas quanto a datas e nomes de lugares por onde passou. O naturalista afirmou

[360] O quadro do movimento jesuítico no Maranhão e no Pará, nos séculos XVII e XVIII, foi elaborado pelo pesquisador Serafim Leite na obra "História da Companhia de Jesus no Brasil" (*apud* HOORNAERT, 2008, p.83). Dentre os jesuítas que mais se destacaram na empresa maranhense foram Antônio Vieira (1608-1697), Luís Figueira (1575-1643) e o "admirável italiano João Maria Gorzoni (1627-1711)". Atuando por várias décadas entre os índios daquela região, percorreram rios como o Solimões, Negro, Madeira, Tapajós e o Xingu. Em meados do século XVIII, pouco antes da expulsão da ordem do Brasil pelo Marques de Pombal, eram 155 jesuítas trabalhando em missões na Amazônia (Serafim Leite *apud* HOORNAERT, 2008, p. 83).

ter chegado à Tabatinga em 16 de dezembro de 1831, local também chamado "Presídio de Tabatinga, posto brasileiro limítrofe do território colombiano [e peruano]. Tabatinga, com seu pequeno forte desmantelado, está situada à margem setentrional do [Rio] Maranhão, no alto de uma colina argilosa."[361] Uma sentinela estava ali para "deter os estrangeiros que se apresentam para entrar naquela fronteira." Na verdade, a sentinela era um oficial brasileiro encarregado da polícia daquele posto (Ibid., p. 42-43). Mais à frente, o francês disse que, antes de sair de Tabatinga, no dia 18 de dezembro, teve o seu passaporte "visado pelo comandante" da fronteira (Ibid., p. 45). E ainda, até chegar a Belém, o francês e outros que o acompanhavam passaram por vários locais onde havia autoridades de alfândega trabalhando em postos aduaneiros, chefes de fronteira e militares que guarneciam a região estando bem munidos de armas de guerra (Ibid., p. 46-67).

Para qualquer estrangeiro em viagem pelos rios amazônicos, difícil seria não se fazer notar pelas autoridades, pois, em algum momento, poderia ser ele abordado por chefes de fronteira que cobrariam a carta passaporte ou qualquer documento que comprovasse a origem do indivíduo. De Tabatinga até Belém, em uma viagem verdadeiramente longa e arriscada, contar unicamente com a sorte não era o mais indicado. Estando em território completamente desconhecido e hostil, os estrangeiros necessitavam do auxílio das autoridades para eventuais problemas. Tanto para o francês d'Orbigny, em estudos científicos, quanto para o italiano Agostini, talvez em missão religiosa, além de obrigação, fazer-se registrar nos postos de fronteira garantiria segurança para a travessia e livre trânsito caso em outro momento fossem barrados por autoridades cobrando os vistos no passaporte. Em regiões de fronteira, ou mesmo em vilas e cidades de qualquer parte do Brasil com maior circulação de pessoas, não só os estrangeiros, mas todo viajante tinha a obrigação de informar sua origem e destino. O italiano *Juan Maria de Agostini* parece ter sempre desejado seguir essas normas, ou seja, quis manter sua situação de estrangeiro regularizada para não enfrentar problemas com as autoridades, sendo esta a finalidade primeira pela busca de passaportes. Com tal procedimento, o eremita deve ter conseguido muitos documentos desse tipo em suas viagens pela América.[362]

---

[361] Segundo Orbigny, "Tabatinga tivera importância comercial que hoje [1831] parece bem diminuída. As casas que datam daquela era de prosperidade estão caindo em ruínas. Um entreposto, fundado pelo Marques de Pombal, o forte com seus canhões enferrujados, tudo tem um aspecto de ruína e decadência. O próprio posto compõe-se, apenas, de uma casa habitada pelo governador, da pequena guarnição e do padre da localidade" (1976, p. 43).

[362] Guardando-os consigo para eventual necessidade, seriam utilizados posteriormente com outro intento: a elaboração de seus manuscritos e fonte de informação para a construção de sua história de vida. Conforme veremos no último capítulo deste trabalho, o eremita parece ter desejado que sua história fosse registrada e divulgada. Talvez tenha sido incentivado por alguém a contar sua vida a fim de deixar para posteridade.

1. Tabatinga em 1831, segundo desenho presente no livro de Alcide d'Orbigny. Vila e posto militar de fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. (Ibid., p. 42). Por esta vila passavam os estrangeiros tendo seus passaportes visados pelo chefe de fronteira.

Após passar por Santarém, Ilha de Marajó e tantos outros lugares seguindo o curso do Rio Amazonas, o francês Alcide d'Orbigny chegou a Belém, "ou Pará como também era conhecida", em 28 de janeiro de 1832 (Ibid., p. 67). Portanto, sua travessia, desde Tabatinga até Belém, em um percurso extenso de várias centenas de léguas, durou pouco mais de um mês. Não se sabe exatamente quanto tempo durou a viagem pela região amazônica do eremita *Juan Maria de Agostini*, mas não há dúvida de ter ele enfrentado desafios similares ao do francês. E ainda, ao vislumbrar o índio em seu *habitat*, quem sabe pode até ter interagido com os nativos da região, tentando transmitir os ensinamentos do Evangelho e, em contrapartida, aprendendo com eles a utilização de ervas e plantas para fórmulas de cura. Contudo, o fato de não ter relatado nada a respeito de sua travessia amazônica deixa a entender ter sido ela rápida ou sem algum acontecimento importante que merecesse menção em seus escritos. Como citado anteriormente, os manuscritos trazem uma simples e curta frase: "Por Tabatinga continuei indo ao leste selvagem até chegar à foz do grande Rio...". (*apud* WOLFE, 1925, p. 5).

2. Em vermelho, a rota seguida pelos viajantes desde Lima, no Peru, até a cidade de Belém, passando por Tabatinga, vila limítrofe entre Brasil, Colômbia e Peru. Em linhas vermelhas pontilhadas, possível itinerário de Juan de Agostini, desde Caracas, na Venezuela (junho de 1838), até Lima, no Peru (abril de 1843). Mapa meramente ilustrativo. No detalhe, norte da América do Sul. Fonte: http://www.vmapas.com/America/Mapa_Fisico_America_do_Sul.jpg/maps-pt.html?map_viewMap=1 (Acesso em 4 de junho de 2010).

Ao chegar à foz do grande Rio, o eremita deparou-se com Belém, a cidade mais importante de toda a região do Amazonas. Ali, o trânsito de embarcações, de várias partes do mundo, era constante. Um vapor que saísse das cidades de Boston ou Nova York, nos Estados Unidos, levava, em média, 27 dias para chegar à Belém, não sem antes ancorar em Cuba e uma ou outra ilha do Caribe. Da Europa, os barcos demoravam de 20 a 30 dias, dependendo da rota ou das condições de navegação do Atlântico. Quando a origem, ou destino, era algum porto mediterrânico, como a cidade de Gênova, na Itália, demorava-se um pouco mais. O porto de Belém comunicava-se com várias cidades brasileiras, como São Luiz, Recife, Salvador, Rio de Janeiro, Santos, Desterro e Rio Grande. Até o Maranhão, 2 dias; Pernambuco, 11 dias; ao Rio de Janeiro a viagem levava, em média, 25 dias.[363]

De acordo com as informações presentes no Livro de Registro de Estrangeiros de Sorocaba, o "frei João Maria Agostinho" chegou à capital imperial em 19 de agosto de 1844, vindo do Pará. Se uma viagem de Belém até o Rio demorava, em média, 25 dias, o Vapor *Imperatriz* deve ter saído do Norte um mês antes, portanto, em meados de julho de 1844. Não

[363] Todas estas informações foram extraídas dos jornais de Belém que consultei na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro – BN, Setor de Obras Raras. Jornais *Treze de Maio* e *O Paraense*, entre os anos de 1840 e 1846.

localizei nos jornais a menção da partida desta embarcação do porto de Belém.[364] Entretanto, os periódicos paraenses trazem dados interessantes sobre o norte do Brasil, como, por exemplo, a presença de missionários religiosos ingleses – metodistas e anglicanos – fazendo proselitismo de sua religião entre os índios.

Segundo reportagens do jornal *O Paraense*, de dezembro de 1843, era o próprio governo inglês que patrocinava os missionários, fazendo-os pregar entre os índios que habitavam o Pará. Para o jornal, esta atitude era uma "invasão" inglesa que visava unicamente à expansão de seu território na América à custa das terras brasileiras.[365] Em 1839, o então presidente da província do Pará, Francisco José de Souza Soares de Andrea,[366] afirmava ser uma "grave ofensa da Paz que deve reinar entre Nações amigas" a presença de um missionário inglês procurando "chamar ao seu sistema os indígenas súditos" do Império brasileiro.[367] Passou ordens para que o Comandante da Expedição do Amazonas resolvesse a questão.[368]

Esta presença de missionários protestantes entre os índios ditos "súditos do Império" poderia trazer consequências aos interesses do governo brasileiro na consolidação das fronteiras naquela região, uma vez que também os governos das Repúblicas da Venezuela e da Colômbia estavam interessados em ampliar seus territórios. Os agentes ingleses, para alarme das autoridades brasileiras, nem parte faziam do grêmio do catolicismo, sendo assim, sua atuação entre os indígenas se configurava, de fato, uma contravenção segundo a Constituição brasileira de 1824 que adotou a religião Católica, Apostólica e Romana como a oficial. No entanto, impedir a ação daqueles missionários não era tarefa simples, tendo em vista a imensidão do território amazônico e a falta de sacerdotes católicos nas freguesias da província paraense. Alertando sobre esta realidade, o presidente Andrea relatou ter feito convites a alguns religiosos de Portugal para atuarem no Pará, pagando-lhes as despesas. Porém, até aquele momento (abril de 1839), ainda aguardava resposta.[369]

Na mesma reportagem onde denunciava a presença de metodistas ingleses entre os índios brasileiros, o jornalista, sob o pseudônimo "O Cenobita", apresentou um exemplo de missão

---

[364] Como comentei anteriormente, os periódicos de Belém de meados do século XIX disponíveis na Biblioteca Nacional não são regulares, ao contrário, são esparsos, lacunares. Por isso acredito não ter encontrado a data da saída do Vapor *Imperatriz* do porto de Belém, bem como as listas de passageiros que se publicavam quando da partida ou chegada das embarcações.

[365] BN, Setor de Obras Raras, jornal *O Paraense*, 18 de dezembro de 1843, n. 39, p. 1.

[366] Personagem bastante citado neste trabalho e futuro presidente da província do Rio Grande do Sul.

[367] Relatório de Presidente de Província, RPP, Pará, 8 de abril de 1839, p. 3. http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u989/000003.html. Acesso em 4 de maio de 2010.

[368] Vale lembrar que o general Andrea estava no Pará especialmente para dar fim à revolta conhecida como Cabanagem. Ao escrever o seu relatório de presidente, em abril de 1839, aparentemente a revolta estava sufocada, restando ainda alguns poucos focos de resistência que, segundo ele, fatalmente iriam sucumbir. RPP, Pará, 8 de abril de 1839.

[369] Ibid., p. 17.

católica bem sucedida no sul dos Estados Unidos, na região de Missouri. Formulando seu artigo tendo por base um relatório escrito pelo bispo de Lousiana,[370] "O Cenobita" dizia estar admirado com o progresso da religião católica nos "Estados Unidos da América."

> Verdadeiros imitadores dos apóstolos; caminhando a pé longos trajetos [o Cenobita fala em 400 milhas], atravessando desertos, pântanos, feras, suportando sol e chuvas, e de tudo zombando, e triunfando, para irem às brenhas pregar a Doutrina do Gólgota, os jesuítas americanos neste século de regeneração religiosa, vão revivendo os brilhantes dias dos Francisco Xavier, dos Francisco de Borja, dos [Antônio] Vieira e de todos esses doutos e Santos Apóstolos que tanto ilustraram a Companhia de Jesus. É destes Missionários que o Brasil necessita; reunidos aos franciscanos barbadinhos [capuchinhos], muito contribuirão para a catequese dos nossos índios.[371]

Idealizando o trabalho dos jesuítas, o clamor do "Cenobita" pela presença de padres da Companhia de Jesus não seria atendido pelas autoridades. No entanto, meses antes o governo havia anunciado a chegada dos primeiros frades capuchinhos ao Pará,[372] comprovando que existia interesse que missionários atuassem entre os índios. Em um total de nove, estes religiosos apostólicos haviam sido requisitados pelo governo brasileiro em Roma com a intenção de servir às causas do Império,[373] ou seja, deveriam trabalhar entre os índios a fim de catequizá-los com o objetivo último de torná-los católicos. Desse modo, os capuchinhos, na visão das autoridades brasileiras, afastariam os indígenas da influência estrangeira que ameaçava a construção do Estado imperial naquela região, impedindo os nativos de serem aliciados por agentes de nações vizinhas ou por protestantes ingleses. Esta "fórmula", aliás, era utilizada em várias províncias onde o "perigo estrangeiro" era sentido, como no Rio Grande do Sul,[374] São Paulo e Mato Grosso. O governo imperial, na verdade, adotava uma estratégia herdada da administração portuguesa quando essa confiara aos jesuítas o papel de conquistar a região amazônica para a Metrópole (HOORNAERT, 2008, p. 35). Sendo assim, o Império esperava dos missionários capuchinhos o mesmo serviço outrora desempenhado pelos padres da Companhia, engajando as missões em um esquema político visando garantir a posse das terras (FRAGOSO, 2008, p. 300).

No ano de 1845 foi criado o "Regulamento de Catequese e Civilização dos Índios". A partir do "Regulamento", o governo orientou os presidentes de província a adotarem atitudes

---

[370] O relatório do bispo de *Lousiana*, certamente, foi publicado em algum jornal norte-americano. Porém, o jornalista paraense não o nomeia. Como dito em outro capítulo, era comum a troca de periódicos entre as províncias brasileiras, além disso, jornais do exterior também chegavam ao Brasil, e suas reportagens eram, então, aqui reproduzidas.

[371] BN, Setor de Obras Raras, jornal *O Paraense*, 18 de dezembro de 1843, n. 39, p. 1.

[372] Os capuchinhos italianos desembarcaram no Pará em setembro de 1843, enviados pelo governo no Rio de Janeiro.

[373] Segundo o Decreto n. 285 de 21 de junho de 1843, o Governo Imperial negociou a vinda, da Itália, de missionários capuchinhos para serem distribuídos pelas províncias, concedendo-lhes fundos para a edificação de hospícios e outras despesas necessárias para melhor estruturar o trabalho missionário entre os povos do interior, maximamente entre os índios. Sobre este assunto, ver: AMOROSO (2005; 2006).

[374] Conforme vimos no primeiro capítulo deste trabalho.

pacíficas com o índio, procurando evitar qualquer agressão para que não houvesse desconfianças e revoltas contra o homem branco. Esta política nitidamente se afastava da "violência militar das bandeiras coloniais e outras violências presentes no cotidiano das frentes de colonização", pautando-se, então, em "um conjunto de princípios que giravam em torno da conversão, educação e assimilação branda da população indígena ao conjunto da sociedade nacional" (AMOROSO, 1998). Porém, na prática, "tais dispositivos da 'política da brandura' foram sistematicamente negligenciados na linha de frente dos aldeamentos".[375]

O "Regulamento de catequese e civilização" buscava, dentre outros objetivos, a conversão dos índios ao catolicismo,[376] sendo fundamental o papel dos agentes que deveriam "esmerar-se" em explicar-lhes "as máximas da Religião Católica, e, ensinada a Doutrina Cristã, sem que se empregue nunca a força e [a] violência; e que não sejam os pais violentados a fazer batizar seus filhos, convindo atraí-los à Religião por meios brandos e suasórios" (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 193). O missionário católico responsabilizar-se-ia por "pregar a Religião de Jesus Cristo e as vantagens da vida social".[377] A finalidade deste modelo de educação "era a *conversão pelo trabalho*." No espaço dos aldeamentos indígenas os missionários deveriam ensinar os índios às "artes mecânicas"[378] e pregar o estímulo à agricultura.[379] No entanto, o texto do regulamento de 1845 "continha na sua pragmática assimilacionista o germe de novas formas de violência" (AMOROSO, 1998).

A lei de "Catequese e Civilização" também previa "treinamento militar e alistamento dos índios em companhias especiais, como as de navegação" (AMOROSO, 1998), tarefas que seriam atribuições de agentes seculares. Dessa forma, havia estímulo à "introdução de moradores não-índios (militares, comerciantes, colonos, escravos e ex-escravos negros) nos aldeamentos", propiciando "a convivência dos militares e corpos de guarda com os índios nas frentes de trabalho". Com o regulamento permitindo o "estabelecimento de pontos de comércio dentro do aldeamento" e a interação de índios com não-índios, os missionários logo entraram em divergência com o projeto imperial. Se o governo esperava dos capuchinhos o mesmo resultado alcançado pelos jesuítas, quando esses asseguraram as fronteiras amazônicas transformando os índios brabos em mansos, integrando-os ao "sistema produtivo (HOORNAERT, 2008, p. 78), não levara em conta que os jesuítas não permitiam a presença de não-índios nas aldeias. A

[375] Conforme Amoroso (1998), "as arbitrariedades constituíram-se em práticas absolutamente difundidas e constavam dos relatórios oficiais dos missionários e funcionários coloniais, figurando como normas cotidianas decorrentes do exercício da catequese. Nenhuma recriminação do poder central se seguia a estes relatos plenos de violência contra os índios, o que leva a crer que governo e religiosos eram solidários na interpretação da lei."
[376] Cf. Parágrafo 20 do artigo 1º, *Regulamento de catequese e civilização* de 1845 (*apud* AMOROSO, 1998).
[377] Cf. Parágrafo 7 do artigo 1º, *Regulamento de catequese e civilização* de 1845 (*apud* AMOROSO, 1998).
[378] Cf. Parágrafo 26 do artigo 1º, *Regulamento de catequese e civilização* de 1845 (*apud* AMOROSO, 199).
[379] Cf. Parágrafo 27 do artigo 1º, *Regulamento de catequese e civilização* de 1845 (*apud* AMOROSO, 1998).

interferência de agentes estranhos à missão religiosa foi fator determinante para que muitos frades, franciscanos, carmelitas e, principalmente, capuchinhos, preferissem exercer apostolado ambulante, em peregrinação, a permanecer em missões estáveis subvencionadas pelo governo.

Do mesmo modo que os jesuítas não se consideravam "inocentes úteis" ao sistema político colonial (HOORNAERT, 2008, p. 86), entre os capuchinhos também surgiram comportamentos "rebeldes" aos interesses políticos e econômicos do Império. E, quando isso acontecia, o frade era deportado para a Corte e realocado em outra província com ordens expressas de seu superior para manter obediência aos governos locais.[380] Estes exigiam dos religiosos que permanecessem dentro dos limites das províncias, instalados em aldeias e trabalhando entre os índios. Eventualmente poderiam realizar "santas missões" pelas paróquias, ou ainda, como aconteceu algumas vezes, assumir o cargo de pároco na falta de sacerdotes, mas, em teoria, não era para isso que haviam sido requisitados em Roma. Os capuchinhos, de início, mostraram-se arredios ao trabalho com os índios, mas, com o passar dos anos, vários deles acabaram por se fixar nas aldeias vivendo ali por décadas.[381]

Segundo a Lei provincial n. 76, de 2 de outubro de 1840, criaram-se, no Pará, cinco missões religiosas com o intuito de aldear os indígenas: São João de Araguaia, Xingu, São Joaquim do Rio Branco, Tabatinga e a do Rio Jary. Excetuando a primeira, todas as outras estavam a cargo de padres ou frades. O presidente do Pará em 1844, o desembargador Manoel Paranhos da Silva Veloso, esperava que os missionários se dirigissem até estas aldeias e auxiliassem os sacerdotes lá existentes na catequização dos indígenas. Porém, até a data de apresentação de seu Relatório (agosto de 1844), poucas notícias havia para afirmar estarem as missões de fato prosperando.[382] Mas não restam dúvidas de que era grande a expectativa a respeito do resultado do trabalho dos capuchinhos italianos entre os índios.

Talvez uma das facilidades encontradas pelo eremita *Juan Maria de Agostini* em sua travessia amazônica tenha sido a hospitalidade que pessoas como ele usufruía entre a população e autoridades. Apresentando-se como servidor evangélico católico, as portas se abririam

---

[380] No Arquivo Nacional no Rio de Janeiro (AN), em vários códices e fundos da Série Justiça, e no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ) há inúmeros documentos relatando casos de frades italianos deportados ou enviados para outras províncias quando se tornavam inconvenientes nos locais onde estavam atuando. Da província do Espírito Santo, por exemplo, de uma só vez foram deportados dois frades: frei Gregório Maria de Bene e frei Ubaldo de Civitella de Trento acusados de fazerem falsas promessas de liberdade aos escravos. Os casos de deportação não parecem ter sido muitos, mas aconteceram: frei Vicenzo de Ascoli voltou para a Itália por que não tinha "o perfil adequado ao trabalho missionário no Brasil". (AN, Série Justiça, IJ1-998, 14 de maio de 1847); o italiano frei Caetano de Grattieri, que estava em Pernambuco "operando contra a ordem do Império" foi capturado e deportado para a Itália por ordens do ministro da Justiça (AN, Série Justiça, IJ1-49*, 24 de janeiro de 1850).

[381] Como foi o caso do capuchinho Frei Timótheo de Castelnovo na província do Paraná. Considerado o "pai dos kaingang", o frade permaneceu de 1854 a 1895 (data de seu falecimento) como missionário de índios (AMOROSO, 1998).

[382] Relatório de Presidente de Província, RPP, Pará, 15 de agosto de 1844, "Catequese e Civilização dos Índios", p. 13-19. http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/503.html. Acesso em 5 de maio de 2010.

rapidamente, encontrando apoio por onde passasse. Até chegar à Belém, cruzando por inúmeras aldeias e vilas do Amazonas, o italiano certamente se deparou com autoridades de fronteira e um ou outro sacerdote, quem sabe até com seus conterrâneos capuchinhos que já estavam em missão pelos rios da floresta desde 1843. E destes contatos pode ter recebido informações que o fizeram escolher se dirigir ao Rio de Janeiro. O itinerário de *Juan Maria de Agostini*, na América, não parece ter sido previamente estabelecido, antes, sim, construído justamente a partir destes encontros ocasionais, fortuitos muitas vezes, onde as indicações de terceiros eram analisadas e confrontadas aos seus próprios objetivos, conforme veremos no decorrer deste trabalho. Sem que se saiba exatamente quando chegou à Belém, o eremita/peregrino tomou um Vapor para o Rio de Janeiro, passando, então, por Pernambuco e pela Bahia. Na capital do Império parou por algum tempo, como indicado em seus manuscritos (*apud* WOLFE, 1925, p. 5).

## 3.4. Na capital do Império

A informação era apresentada diariamente nos jornais do Rio de Janeiro. Ao final de cada edição, lá constava o item “Movimento do Porto”, nomeando as embarcações e os passageiros que partiam ou chegavam à capital do Império brasileiro. O jornal *Diário do Rio de Janeiro*, do dia 19 de agosto de 1844, indicava que o Vapor *Imperatriz* havia entrado no porto fluminense em 18 de agosto, vindo da província do Pará e intermédios, levando 23 dias desde sua origem e 3 da última parada, Salvador na Bahia. Comandado pelo capitão Lamego, o Vapor *Imperatriz* tinha vários passageiros, dentre os quais estavam:

> - O ex-presidente do Rio Grande do Norte Francisco de Queiroz Coutinho Matoso Câmara[383] e sua família;
> - O comendador José Pereira da Mota;
> - João da Costa Hayden;
> - Manoel Jerônimo Ferreira;
> - Antonio José de Brito;
> - O padre Francisco Alves de Mendonça;
> - Bruno Antonio Meireles Júnior;
> - D. Maria Gonnet e 5 filhos;
> - Os portugueses Joaquim Ferreira da Cunha; Guilherme Augusto Rodrigues;
> - O francês José Hibbert;
> - O *italiano Giovanni Ma di Agostine;* (grifos meus)
> - 3 oficiais da Armada Nacional; 4 ditos da Armada inglesa; 4 sargentos, 5 recrutas para o exército e 2 soldados para marinha.[384]

[383] Irmão do futuro ministro da Justiça Euzébio de Queiroz Coutinho Matoso Câmara.
[384] BN, Setor de Periódicos, jornal *Diário do Rio de Janeiro*, Segunda, 19 de agosto de 1844, p. 8.

Assim, sem menção à profissão ou cargo desempenhado, chegou ao Rio de Janeiro, no dia 18 de agosto de 1844, num domingo, o italiano *Giovanni Ma di Agostine*, tendo como companheiros de viagem autoridades de província, um padre, comerciantes, outros estrangeiros, oficiais militares e soldados. Nestes vinte e tantos dias de navegação pela costa brasileira, desde o Pará, o italiano certamente fez contatos com os demais passageiros, buscando informações que o auxiliassem em sua estada no Rio de Janeiro.

Como geralmente acontecia, antes de atracar no porto os navios passavam por inspeção de agentes do governo em busca de focos epidêmicos. Nada encontrando, estariam liberados os passageiros para o desembarque, sendo, logo a seguir, conduzidos à secretaria de polícia da Corte para terem seus passaportes carimbados após a conferência de um agente policial designado para inspecionar os documentos. No caso dos estrangeiros, deviam informar a origem no Brasil e qual destino pretendiam seguir para terem o visto em seus passaportes.[385] Um dado interessante é que o cargo de chefe de Polícia da Corte era ocupado, neste ano de 1844, por Euzébio de Queiróz Coutinho Matoso Câmara, futuro ministro da Justiça. Não é improvável ter ocorrido um primeiro contato entre o italiano e o chefe de polícia, mas, se isso de fato aconteceu, foi algo rápido, pois todos os dias chegavam estrangeiros ao porto do Rio de Janeiro.[386] No mais, se o chefe de Polícia, porventura, estivesse no exercício de suas funções naquele dia 18 de agosto, teria dado atenção ao seu irmão e ex-governador do Rio Grande do Norte, Francisco de Queiróz Coutinho Matoso Câmara, que também desembarcava do Vapor *Imperatriz* com a família.

Nos manuscritos do peregrino *Juan Maria de Agostini*, há menção de que permaneceu algum tempo no Rio de Janeiro. No livro de Registros de Estrangeiros de Sorocaba, onde o “frei João Maria de Agostinho” se fez apresentar, nada consta sobre o período de estada na capital do Império. Até então se sabia que o “frade”, em algum momento, saíra do Rio de Janeiro e se dirigira ao interior paulista, chegando a Sorocaba em 24 de dezembro de 1844. Sem outra documentação não teríamos como saber o que fez o italiano na Corte, quanto tempo ali ficou e que caminho tomou para Sorocaba, pois as fontes daquele ano são mudas a respeito disso. Para esclarecer tais dúvidas, faz-se necessário avançarmos para o início do ano de 1849, tempo em que o ministro da Justiça comandava investigação sobre o *monge* João Maria de Agostini.

***

[385] Os Livros de Registro de Estrangeiros do Rio de Janeiro das décadas de 1840 a 1860 não foram encontrados nas pesquisas que realizei. Excetuando este intervalo de tempo, alguns estão no Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro.

[386] O italiano recebeu o visto em seu passaporte no dia 19 de agosto, conforme anotou o serventuário de Sorocaba no livro de registros. Portanto, ao chegar ao Rio de Janeiro no dia 18 de agosto, teve de esperar um dia até ser despachado pela secretaria de polícia que era a responsável por realizar tais serviços.

Dentre as tarefas a serem cumpridas, o ministro da Justiça Euzébio de Queiróz investiu tempo para tentar entender quem era e o que fazia no Brasil o estrangeiro conhecido como *monge* João Maria de Agostini. Segundo vinha acompanhando pelos jornais daqueles meses de 1848, notícias anunciavam novos milagres ocorridos nas águas santas, interior do Rio Grande do Sul, sendo o *monge* o responsável por "descobrir" a fonte mineral. O ministro deve ter lido sobre a "prisão" de João Maria no cerro do Botucaraí, conforme publicou o *Jornal do Comércio* de 21 de novembro de 1848, ficando intrigado que o motivo da detenção fora um "fato que afetava a tranquilidade pública e no qual figurava o misterioso monge".[387] No mês de dezembro de 1848, ao receber ofício do presidente de Santa Catarina no qual este avisava estar o *monge* em Desterro pedindo para residir na Ilha do Arvoredo, o ministro, como primeira medida, passou aviso ao governo catarinense para que conseguisse informações a respeito do italiano. [388] Neste mesmo documento, demonstrou todo o seu receio de que a escolha do *monge* em ir residir solitariamente na Ilha do Arvoredo tenha se dado no sentido de efetuar uma fuga para regressar ao Rio Grande do Sul. Portanto, Euzébio de Queiróz ordenou ao presidente de Santa Catarina que informasse ao governo sul-rio-grandense sobre a situação, prevenindo-o que o *monge* poderia retornar à província. Dados estes avisos, o ministro aguardou dois meses até obter as primeiras respostas sobre o indivíduo investigado.

No início de março de 1849, o presidente interino de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale, respondeu ao ministro dizendo-lhe que não havia motivo para temer "que aquela habitação escolhida pelo referido Monge tenha por fim a sua evasão", pois a opção se deu por ser a ilha de fato bastante isolada, uma maneira "para melhor ocultar-se à comunicação com a sociedade para destarte entregar-se sem distrações à vida contemplativa que adotou segundo a regra de Santo Antônio Abade (...)".[389] O ministro ficou tranquilo com estas notícias transmitidas pelo vice-presidente Amorim do Vale, pois confiava em sua capacidade de discernimento e sabia ser ele pessoa habilitada para lidar com questões de segurança, já que ocupava, desde há vários anos, o cargo de chefe de Polícia de Santa Catarina, prestando não poucos serviços ao Império.[390] Ao mesmo tempo, foi sabendo quem era o tal *monge* estrangeiro, tomando ciência, por exemplo, de

---

[387] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 11 de novembro de 1848, n. 23, p. 3. O detalhe da prisão do monge foi reproduzido no *Jornal do Comércio*, 21 de novembro de 1848, n. 321, p.1 (BN, Setor de Periódicos).

[388] O Aviso foi do dia 2 de janeiro de 1849. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro – AN, Série Justiça, IJ1-12*.

[389] AN, Série Justiça, IJ1-558, Ofício de 3 de março de 1849. Governo de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale, ao ministro da Justiça Euzébio de Queiróz. Este mesmo documento pode também ser encontrado no Arquivo Público do Estado de Santa Catarina, Florianópolis – APSC, Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851, f. 75v e 76, Aviso n. 14.

[390] Severo Amorim do Vale ocupava o cargo de chefe de polícia da província catarinense desde o final da década de 1830, cumprindo, inclusive, importante papel no combate aos farroupilhas que se apossaram de Laguna em 1839. Assumiu o comando da província de Santa Catarina como vice-presidente ao final de 1848, após a saída do marechal Antero Ferreira de Brito.

que ele seguia regras de vida inspirado em um santo dos primeiros séculos do cristianismo, habitante dos desertos do Egito e considerado o fundador do eremitismo cristão: Santo Antônio (Antão) Abade. Talvez o ministro tenha dado alguma importância a este dado, mas, certamente, ainda aguardava maiores detalhes para decidir o que fazer com o *monge*.

Junto a este ofício ao ministro, o vice-presidente de Santa Catarina enviou relatório escrito por um padre com impressões a respeito do *monge* João Maria. Segundo palavras de Amorim do Vale, este padre, de nome Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva, vigário da vila de São José,[391] era "pessoa ilustrada e digna de confiança", portanto, as informações presentes no relatório deveriam ter crédito e ser levadas em consideração pelo ministro. O vice-presidente remeteu o documento original escrito pelo referido vigário,[392] talvez para provar que estava verdadeiramente empenhado em cumprir com exatidão as recomendações ministeriais relativas ao *monge*. Sendo assim, em meados de março de 1849, o ministro da Justiça recebeu em suas mãos documento importantíssimo que o auxiliaria na resolução do caso.[393]

Ao ler o relatório do aludido vigário, Euzébio de Queiróz tomou conhecimento sobre a condição irregular do italiano, descobrindo que ele não tinha ordens sacras e nem pertencia a qualquer ordem monástica, portanto, não poderia ser *monge*. Sendo assim, o ministro não precisaria comunicar o caso as autoridades religiosas – o bispo fluminense dom Manuel do Monte ou a qualquer prefeito de ordem monástica residente na Corte.[394] Caberia unicamente a ele enquanto ministro da Justiça resolver o problema. A condição civil de João Maria de Agostini pode ter surpreendido o ministro apesar de ele ter conhecimento da presença de irmãos leigos junto aos capuchinhos italianos que estavam no Brasil. Porém, enquanto os irmãos leigos mantinham-se subordinados aos frades, trabalhando ao lado deles nas missões pelo interior, o "pseudo-monge" parecia ser independente, autônomo, seguindo as próprias regras.

O ministro sabia que a presença de impostores religiosos vinha causando transtornos aos párocos do interior brasileiro, principalmente os de regiões fronteiriças, como o Rio Grande do Sul, que se queixavam frequentemente destes pregadores itinerantes que realizavam batismos,

---

[391] A vila de São José, atual município de mesmo nome, fica no continente e próxima à capital Desterro, localizada em uma ilha que se chamava, à época, Ilha de Santa Catarina.

[392] AN, Série Justiça, IJ1-558, documento de 23 de fevereiro de 1849, do padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva ao vice-presidente de Santa Catarina Severo Amorim do Vale. Este documento seguiu em original ao ministro da Justiça em meados de março de 1849. Não encontrei cópia de tal carta no Arquivo Público de Santa Catarina.

[393] O padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva foi até a Ilha do Arvoredo, no dia 10 de fevereiro de 1849, para interrogar o monge. Acompanhava-o um Tenente e um Major do Exército, talvez por motivos de segurança. Ao saber que o padre havia se dirigido à ilha, o vice-presidente catarinense, em 16 de fevereiro, exigiu dele algumas informações a respeito do monge. Em 23 de fevereiro o padre escreveu o relatório conforme exigências do vice-presidente que o repassou em original ao ministro da Justiça logo a seguir. Veremos este relatório, na íntegra, no início do próximo capítulo.

[394] Algumas ordens monásticas, por não possuírem conventos próprios, tinham hospícios na Corte, uma espécie de hospedaria onde os missionários religiosos permaneciam enquanto não saíam para missões pelo interior brasileiro. Era também a residência do superior da ordem.

casamentos e extrema-unções dentro dos limites das freguesias sem apresentar licença ou documentos que comprovassem a ordenação sacerdotal.[395] Para o ministro, João Maria de Agostini parecia se enquadrar em casos como esse, ou seja, pregadores sem ordens vindos da Europa que se tornavam impertinentes por perturbarem a organização das paróquias do interior.

Ao continuar a ler os documentos procedentes de Santa Catarina, Euzébio de Queiroz descobriu que o *monge* estava no Brasil há quatro anos, segundo afirmação do vice-presidente catarinense Severo Amorim do Vale. Mas o ministro centrou suas atenções em outra informação presente no relatório do vigário Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva. De acordo com o padre, João Maria de Agostini permaneceu algum tempo no "Cerro da Gávea no Rio de Janeiro" antes de se dirigir para o sul do Brasil. Ao se deparar com este pormenor, rapidamente o ministro da Justiça ordenou ao "Chefe de Polícia [da Corte] que, por intermédio do respectivo subdelegado, informe o que cometera este Eremita quando habitou a Gávea".[396] A ordem partira no dia 27 de março de 1849, e, assim que chegou ao subdelegado da Freguesia da Lagoa, esse se colocou na busca de alguém que soubesse informar o que fizera o eremita enquanto morador de um dos mais altos cerros do Rio de Janeiro. O ministro queria descobrir se o italiano havia cometido alguma irregularidade no tempo em que habitou a Gávea.

O subdelegado da Lagoa, o Sr. Hermenegildo Xavier de Morais, de fato encontrou uma pessoa para fornecer dados que satisfizessem às ordens do ministro. E, em 3 de abril de 1849, o proprietário de terras e inspetor do 9° Quarteirão da Freguesia da Lagoa, José Francisco Ferreira, escreveu ao subdelegado informando sobre a conduta do eremita que havia habitado a Gávea anos antes. É necessário esclarecer que este documento, fonte inédita e reveladora, foi redigido em 1849 trazendo informações referentes ao ano de 1844, tempo em que João Maria de Agostini era ainda um eremita peregrino e não era conhecido por *monge*. Aliás, ao redigir o documento, o inspetor de Quarteirão José Francisco Ferreira talvez pouco soubesse do episódio das águas santas no interior do Rio Grande do Sul, bem como estava alheio ao processo que retirou do anonimato o eremita que estivera ali na Gávea, em 1844, buscando a solidão. O fato é que este seu documento serviu para o ministro Euzébio de Queiroz se inteirar sobre o comportamento do *monge* a fim de decidir o seu destino no Brasil.

---

[395] No Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, fundo Assuntos Religiosos, há dezenas de cartas de párocos destinadas ao governo provincial reclamando da presença de pregadores itinerantes atuando nos limites de suas freguesias (AHRS, AR, Maços 10, 13, 16, 19, 22, 24, 29 dentre outros). No Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ), nas Caixas CO-03, 04, 09, 13, 23 há documentos avulsos abordando o mesmo assunto, abrangendo outras províncias pertencentes à diocese fluminense.

[396] Esta ordem ao chefe de polícia da Corte está escrita a lápis no canto superior esquerdo do ofício que o ministro da Justiça recebeu do vice-presidente de Santa Catarina Amorim do Vale.

## 3.5. O eremita morador da Gávea

Localizado na atual zona sul do Rio de Janeiro – dividindo os bairros de São Conrado e Barra da Tijuca –, em meados do século XIX o Cerro da Gávea era um ponto isolado, de difícil acesso, por isso apropriado para alguém que buscasse a solidão. Atingir o seu cume era tarefa penosa, pois, além de ter cerca de 800 metros de altura, as trilhas até lá não ajudavam na escalada. De qualquer forma, o cerro podia ser avistado de longe e quase todas as embarcações que ancoravam no Rio de Janeiro, antes de adentrarem a Baía de Guanabara, tinham-no em sua visão. Portanto, ao chegar à capital do Império, em agosto de 1844, o italiano *Giovanni Ma di Agostine*, após ter seu passaporte carimbado pela secretaria de polícia da Corte e se fazer registrar no livro de estrangeiros,[397] dirigiu-se para habitar o dito cerro. Talvez soubesse deste cerro pelas lendas que se contavam, já que na parte mais alta da montanha havia a pedra da Gávea, uma grande rocha que, desde o início do século XIX, vinha intrigando muitas pessoas por conter inscrições "estranhas". Com a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1838, tais inscrições foram alvo de estudos "científicos".

Em uma das sessões do IHGB, em 23 de março de 1839, leu-se uma carta dirigida aos seus membros alertando para uma montanha no litoral carioca que poderia conter inscrições em caracteres fenícios, já bastante desgastados pelo tempo e de grande antiguidade (*apud* LANGER, 2001, p. 18). Este enigma remonta ao período em que o príncipe regente dom João estava no Brasil, sendo as inscrições fruto das descobertas de um sacerdote de nome "frei Custódio". Sem perder mais tempo, pois nenhuma verificação havia sido levada adiante até então, foram escolhidos representantes do Instituo Histórico e Geográfico para irem até a pedra averiguar as inscrições. A investigação recebeu o nome de "Exploração Arqueológica", fazendo parte dela Manoel de Araújo Porto Alegre e Januario da Cunha Barbosa, ambos membros do IHGB, e José Rodrigues Monteiro, capelão de dom Pedro II, como testemunha. De acordo com LANGER (2001, p. 20), "não seria a primeira, nem a última vez que um religioso cristão se envolveria com assuntos arqueológicos no Brasil oitocentista", sendo assim, partiu o trio em busca de solucionar os "enigmas" da pedra da Gávea.

Como resultado desta investida no alto do cerro, retornou a comitiva "sem a glória da descoberta de um monumento grandioso". Contudo, eles tinham certeza de se tratar de inscrições

[397] Não encontrei o livro de Registros de Estrangeiros do Rio de Janeiro referente ao mês de agosto de 1844. Certamente ali deve haver o termo de apresentação do italiano. Quem sabe *Giovanni Ma de Agostini* declarou ser de profissão "solitário Eremita" e habitante da Freguesia da Lagoa, principalmente no "Cerro da Gávea". Estou, obviamente, fazendo uma analogia aos dados registrados no livro de estrangeiros de Sorocaba onde o "frei João Maria d'Agostinho" declarou residir "nas matas do morro do Ipanema". Ao contrário do Livro de Registro do Rio de Janeiro, que não foi possível localizar nas buscas realizadas no Arquivo Nacional, veremos o de Sorocaba, na íntegra, logo a seguir.

fenícias, pois em outras regiões da América banhadas pelo Oceano Atlântico, como no estado da Virgínia, nos Estados Unidos, haviam sido encontrados escritos de tal civilização. Através de relatório, os membros do IHGB conferiram à pedra da Gávea "uma importância comparável às grandes construções que a Arqueologia" vinha revelando naquele tempo, como os monumentos do Egito e seus hieróglifos e as cidades mesopotâmicas e os caracteres cuneiformes (LANGER, 2001, p. 19). Ao fazerem tal constatação, os membros do Instituto tinham por objetivo promover estas inscrições como uma glorificação da capital do Império e colocar o Brasil ao lado das grandes nações "orgulhosas de suas lápides, estátuas e monumentos muito antigos" (Ibid., p. 21).[398] Enigmas de um passado que povoavam a imaginação de homens cultos e potencializavam entre o povo de cultura oral a crença nos mistérios daquele cerro. Chegando ao Rio de Janeiro em agosto de 1844, o italiano *Giovanni Ma di Agostine* deve ter tomado ciência de tais histórias – ou mesmo antes de aportar na capital –, mas não sei se deu atenção ou grande importância a elas, contudo, escolheu justamente tal sítio como lugar de sua morada.

Até atingir o local onde iniciaria a subida do cerro, o italiano teve de cruzar por algumas propriedades rurais, pedir permissão aos seus donos apresentando seus motivos para querer ir residir em tão enigmático local. Um dos proprietários a ser consultado foi, exatamente, o Sr. José Francisco Ferreira que, em 1844, não era ainda inspetor do 9° Quarteirão da Freguesia da Lagoa, mas era um pai de família e dono de escravos preocupado em conhecer, minimamente, quem era e o que pretendia aquele homem solicitando consentimento para passar por suas terras. Dentre tantas dúvidas, perguntou ao eremita de onde provinha seu sustento:

> O que o dito Monge[399] me respondeu que era socorrido pelos fiéis de Deus, e isso era verdade, pois vi, por vezes, pessoas mandarem os seus escravos lá onde o dito Monge estava [para] levar-lhe mantimentos. Disse-me o dito Monge que fazia rosários os quais me mostrou, assim como suas cruzes de chumbo, as quais me disse ele que as dava a quem as queria e [a] quem em troco dos ditos objetos lhe davam alguma coisa (...).[400]

---

[398] Sobre estas pesquisas realizadas por membros do IHGB na pedra da Gávea e em outros monumentos encontrados no Brasil – que eles acreditavam como pertencentes a um passado antiguíssimo – consultar o ótimo trabalho de LANGER (2001).

[399] Ao escrever este documento em abril de 1849, o Sr. Ferreira usou o termo "Monge" porque assim o chamara o ministro da Justiça. Porém, fazia referência ao indivíduo que morara na Gávea em 1844 e não era ainda conhecido por "Monge", antes, talvez, eremita ou frade.

[400] AN, Série Justiça, IJ1-558. Documento de 3 de abril de 1849, do Inspetor do 9° Quarteirão, Sr. José Francisco Ferreira, ao subdelegado da Freguesia da Lagoa, Sr. Hermenegildo Xavier de Morais. Este documento foi enviado pelo subdelegado ao chefe de polícia da Corte, Antônio Simões da Silva que, por sua vez, o reenviou ao ministro da Justiça em 10 de abril. No mês seguinte, o ministro fazia uma estranha solicitação ao chefe de polícia indagando que ainda aguardava o documento esclarecendo sobre a conduta do monge na Pedra da Gávea. Em 30 de maio de 1849, o chefe de polícia da Corte avisava ao ministro que já havia lhe enviado o tal documento, além de outros relativos ao monge João Maria vindos de Santa Catarina. AN, Série Justiça, IJ6-212, Documentos do Chefe de Polícia da Corte ao Ministro da Justiça, 1849.

Após longa travessia amazônica, além de viagem de quase um mês do Pará até o Rio de Janeiro, o italiano *Giovanni Ma di Agostine* procurou o Cerro da Gávea para, tal e qual os "padres do deserto", "respirar os ares vitais e celestes" propiciados pelo ermo de lugares como as montanhas. Visava recuperar suas forças e refletir sobre os próximos passos de sua jornada e, quem sabe, conferir as inscrições antigas incrustadas na pedra. Mas o seu retiro na solidão do cerro seria interrompido, vez por outra, pela presença de pessoas que iam buscar contato com ele. Essas interrupções, antes de serem inoportunas, eram providenciais já que o eremita necessitava ser socorrido pelos "fiéis de Deus" para sobreviver, recebendo mantimentos, alimentos e outros objetos. Em troca, dava rosários e cruzes de chumbo fabricados por ele.

Aos poucos, a notícia de que havia um eremita morando na Pedra da Gávea deve ter se espalhado e atraído a atenção dos habitantes da Freguesia da Lagoa. O fluxo de pessoas se tornou frequente, inclusive de escravos a mando de seus senhores, tirando o sossego do proprietário José Francisco Ferreira. Suas terras, como ele mesmo informa no documento ao subdelegado escrito em abril de 1849,[401] davam acesso ao Cerro da Gávea, sendo, então, o caminho percorrido por todos que buscavam o eremita em seu retiro. Perturbado com a situação e desconfiado de que poderia "haver mais alguma cousa" por trás dos motivos apresentados pelo italiano de querer morar no alto do cerro, o Sr. Ferreira diz que tratou "de espiar o Monge quando ele passava para a pedra, isto por vezes e mesmo quando ele descia".[402] Talvez pensasse estar o eremita explorando a região em busca de tesouros ou tentando desvendar os "segredos" da pedra. Embora ainda não fosse inspetor de Quarteirão em 1844, justificou esta sua atitude por temer pela segurança de sua família e por ser proprietário de escravos. Após espionar o eremita, Sr. Ferreira desfez suas dúvidas por não ver nada que o comprometesse, informando ao subdelegado "que durante todo o tempo que o dito Monge esteve morando na pedra da Gávea nunca vi nem me constou que o dito Monge fosse homem de maus costumes".[403]

Durante o tempo de estada no Rio de Janeiro, entre agosto e dezembro de 1844, o eremita não se manteria unicamente no alto da Gávea em busca dos "ares vitais e celestes" que o orientariam espiritualmente a fim de seguir adiante em suas peregrinações. Também não ficava somente a contemplar a natureza – exuberante – à sua volta entendida por ele como obra Divina.[404] Os momentos de isolamento eram necessários, mas havia outros afazeres tais como

---

[401] AN, Série Justiça, IJ1-558. Documento de 3 de abril de 1849, do Inspetor do 9° Quarteirão, Sr. José Francisco Ferreira, ao subdelegado da Freguesia da Lagoa, Sr. Hermenegildo Xavier de Morais.
[402] Ibid.
[403] Ibid.
[404] Sendo o eremita um homem religioso, ao vislumbrar as maravilhas da natureza ao seu redor, devia creditar tamanha exuberância à obra de Deus. Cientistas como o francês Auguste de Saint-Hilaire faziam esta relação entre natureza e obra Divina. Estando em Copacabana, no Rio de Janeiro, em 1819, Saint-Hilaire, junto ao seu ajudante um índio botocudo de nome Firmiano, fez a seguinte declaração: "Via-se, daí, de um lado o alto-mar, do outro,

conseguir matéria-prima para confecção de rosários e crucifixos para serem trocados com os "fiéis de Deus" que o socorriam. A Floresta da Tijuca, onde está o Cerro da Gávea, fornecia material abundante para o seu artesanato, excetuando o chumbo para confeccionar os crucifixos, elemento esse, talvez, um tanto difícil de ser encontrado nas matas da região. Certamente o eremita se dedicava a explorar o local procurando materiais e exercitando seus dotes artesanais fabricando os referidos objetos. Era uma maneira de ocupar seu tempo, afastar o tédio da solidão e, talvez o mais importante para ele, manter distante o demônio e suas tentações.

Segundo Jacques Lacarrière, os eremitas dos primeiros séculos do cristianismo buscavam a *ascese* de duas diferentes maneiras: isolando-se totalmente do universo circundante, procuravam lugares para viver onde as mensagens do mundo exterior eram sufocadas e abolidas. Reclusos em cavernas, túmulos, buracos ou até mesmo jaulas construídas para tal fim, o anacoreta queria apagar o mundo para "encolher-se sobre si mesmo". A segunda escolha de ascese, "evidentemente mais difícil", conforme Lacarrière, consistia em viver no mundo conservando contatos com a sociedade. Nestes casos, o asceta possuía discípulos, recebia visitantes, dava conselhos e fazia sermões para as massas de peregrinos. Contudo, este contato com o mundo exigia mais cuidados "em razão das tentações contínuas às quais ficava exposto" o anacoreta (2002, p.171-172). Para o italiano morador da Gávea, a interação social se fazia tão importante quanto a busca pelo isolamento, parecendo-me, no entanto, haver momentos certos para o exercício das diferentes atividades. A rotina de João Maria de Agostini gravitava entre a desejada solidão – para obter o "silêncio do coração e dos pensamentos" (Ibid., p. 171) – e o contato indispensável com as pessoas, portanto, sua escolha parece se enquadrar no segundo modelo de ascese descrito por Lacarrière.

Necessitando das provisões trazidas pelos "fiéis de Deus", como as ofertadas pelos escravos a mando de seus senhores, o italiano *Giovanni Ma di Agostine* igualmente entendia ser imprescindível manter boas relações com os próprios donos destes cativos, homens que possuíam influência local. Por mais que ele se acreditasse protegido pela Providência, sabia ser imperativo para sua condição de peregrino mendicante estar sob "as graças" de indivíduos como o Sr. José Francisco Ferreira, proprietário de terras e escravos da Freguesia da Lagoa. Não haveria como prever quando tais amizades, ou proteção, seriam acionadas. Mas elas deveriam ser cultivadas, em todos os momentos e em todos os lugares. É provável que o Sr. Ferreira tenha se tornado a pessoa mais próxima do eremita enquanto este residia na Pedra da Gávea, quiçá seu

---

montanhas elevadas e pitorescas, cobertas de matas virgens (...). Subimos uma colina e a vista do mar, nova para ele [o índio], arrancou-lhe um grito de admiração". Aproveitando-se da situação, o francês quis introduzir o índio nos assuntos de Deus: "Nenhum homem, disse-lhe, saberia criar uma gota de água, um grão de areia nem a menor haste de relva; era necessário, pois, que tudo quanto vemos tenha sido feito por um ser bem superior a nós; este ser é Deus" (SAINT-HILAIRE, 2002, p. 343).

principal benfeitor no Rio de Janeiro naquele ano de 1844. O documento destinado ao subdelegado da Lagoa, escrito cinco anos depois, em 1849, quando estava já na condição de inspetor de Quarteirão, parece ser prova irrefutável da estima que o Sr. Ferreira guardou do eremita.

O período de tempo em que permaneceu no Rio de Janeiro não foi longo, pois o italiano irá se apresentar em Sorocaba na véspera do Natal daquele ano de 1844. Porém, apesar desta breve estada, ele fez contatos com algumas pessoas deixando impressões positivas de si. Lembremos que, no final de 1848, vendo-se em apuros por causa dos desdobramentos do episódio das águas santas, e antes de ir residir na Ilha do Arvoredo, o *monge* dirá ao presidente de Santa Catarina ser "muito conhecido" no Rio de Janeiro. Além do Sr. Ferreira e os passageiros do Vapor Imperatriz que chegaram ao Rio de Janeiro no dia 18 de agosto de 1844 junto ao italiano, não saberia informar os nomes de outras pessoas que o conheceram. Entretanto, vale lembrar que o ex-governador do Rio Grande do Norte, Francisco de Queiroz Coutinho Matoso Câmara, estava no mesmo barco.

Conhecendo o comportamento de *Giovanni de Agostini* de não se esconder das autoridades, quem sabe tenha estabelecido contato com aquele político visando conseguir certos privilégios. Também é possível ter o eremita conhecido um ou outro proprietário de terras da região da Lagoa; quem sabe o pároco do local, quiçá um frade franciscano, capuchinho ou monge beneditino; talvez seus conterrâneos italianos que, desde alguns anos, estavam em número considerável no Rio de Janeiro e formavam uma espécie de rede de solidariedade para receber, principalmente, os refugiados políticos em função das guerras de Unificação.[405] Difícil ser conclusivo quando a documentação é escassa a esse respeito, mas está cada vez mais evidente a habilidade do eremita em construir boas relações sociais.

Apesar de não ter encontrado outras informações desta sua primeira estada na capital do Império, às suas atividades de eremita e artesão podem-se incluir a participação em missas – talvez na própria igreja da Freguesia da Lagoa – para buscar cumprir os preceitos da religião católica, como comungar, orar coletivamente, ouvir os sermões do padre e, talvez, pregar aos

[405] Como mencionado páginas atrás, uma das hipóteses sugere ter sido *Giovanni Maria* um sacerdote adepto de ideias liberais, sendo, por isso, perseguido na Itália. Excetuando os apontamentos destinados aos moradores do Campestre, quando transmite instruções de como proceder na formação da irmandade de Santo Antão – conforme vimos no segundo capítulo –, onde há certo amálgama de religião com princípios políticos da "Jovem Itália", nenhum outro documento aponta ser o eremita um ex-padre liberal. Aliás, ele sequer foi um padre. É necessário, portanto, ampliar a pesquisa para esclarecer sobre o passado italiano de *Giovanni Maria*. Sobre a presença de revolucionários italianos no Rio de Janeiro à época imperial, consultar: LAYTANO (1979), LEITMAN (1985). A historiadora Núncia de Constantino (2008, p. 19-36) cita várias obras de pesquisadores nas quais apresentam informações esclarecedoras a respeito da circulação de italianos pela América, principalmente no Brasil, Uruguai e Argentina, durante as décadas de 1830 a 1850.

assistentes. Nos manuscritos atribuídos ao eremita *Juan Maria de Agostini* há a seguinte referência:

> Em Motupe, província de Lambayeque [norte do Peru], passei dois anos em uma caverna ao lado de uma grande montanha dos Andes. Minha casa era doze milhas distantes das aldeias, mas isso não me impedia de ir à igreja paroquial, todos os domingos e dias de festa, para assistir à Missa. Naquele tempo eu era jovem, caminhar, então, era um verdadeiro prazer (*apud* WOLFE, 1925, p. 4).[406]

Dois anos depois o eremita estava no Rio de Janeiro e não teria motivos para alterar seu modo de vida, pois continuava morando em montanha, realizava longas caminhadas e pode ter participado de festa religiosa na paróquia da Lagoa. Quem sabe não visitou pessoas carentes acolhidas no Hospício Pedro II e consolado enfermos no Hospital dos Lázaros, uma vez que o Hospital e Hospício estavam localizados na Freguesia da Lagoa? Enquanto morador do Cerro da Gávea, o eremita certamente atraía o olhar piedoso, admirado e curioso das pessoas. Contudo, uma vez no rebuliço, inquietude e tráfego de gente no centro do Rio de Janeiro, ele não se destacaria dos demais frades, monges, esmoleres e leigos ermitões que, vez ou outra, circulavam por ali. O trânsito de religiosos, apesar de não serem em grande número naquele tempo – havia carmelitas, franciscanos, beneditinos e, na década de 1840, os capuchinhos italianos –, não chegava a ser novidade, portanto, a multidão não estranharia alguém usando hábito. Isso se o eremita da Pedra da Gávea já trajasse vestimenta de religioso, pois, caso se apresentasse em roupas de leigo, passaria quase despercebido em meio à multidão.

Seguindo a lógica de um estrangeiro preocupado em manter-se dentro da lei, o italiano, antes de deixar o Rio de Janeiro, apresentou-se à secretaria de polícia da Corte para informar o seu próximo destino e, com isso, ganhar visto em seu passaporte. O visto tinha por uma de suas funções comprovar que o sujeito não estava em débito com a Polícia ou a Justiça. Além desta obrigação, ter o passaporte visado significava que, no local de destino, o estrangeiro seria recebido com menor margem de desconfiança, o tempo de espera diante da Polícia seria abreviado e a viagem poderia, assim, continuar sem sobressaltos. Aparentemente, não houve sérios motivos para o eremita deixar a Pedra da Gávea. Talvez tenha decidido, simplesmente, procurar outra região do Brasil por desejar maior isolamento. Como narrou em suas memórias,

---

[406] O eremita faz referência ao tempo de sua permanência nos Andes entre a Colômbia e o Peru, de 1840 a 1843, antes, portanto, de se dirigir ao Brasil. O pesquisador Arthur Leon Campa, na década de 1950, tentou seguir os passos do eremita conforme indicado nos manuscritos, mas nada encontrou a respeito de sua estada naquele país. Argumentou que os aldeães de Motupe "nunca ouviram falar de um eremita vivendo nos arredores, e, uma vez que nas crônicas do Eremita nada consta sobre a direção, ou a localização da caverna, fiquei impossibilitado de explorar as montanhas em um raio de doze milhas a fim de localizar sua 'habitação'. Outra razão pela qual nem mesmo os mais antigos moradores tinham ouvido falar de um eremita em sua vizinhança, é que todos ali, nas montanhas do Peru, levam uma vida quase eremítica. A presença de mais um eremita como Juan Maria Agostini não seria nenhuma novidade", declarou Campa (1994, p. 171).

“o ruído das cidades abalava meus nervos e eu não conseguia orar para o contentamento de meu coração, nem mesmo nas pias igrejas eu me sentia em paz” (*apud* WOLFE, 1925, p. 5)

Havia duas alternativas de viagem do Rio de Janeiro a Sorocaba, pois, como mencionado, foi esta sequência feita pelo italiano *Giovanni de Agostine*. Acreditei ser o mais provável ter ele seguido por terra tal e qual os estrangeiros em expedições pelo interior brasileiro naquele século, como os franceses Auguste de Saint-Hilaire e Alcide d’Orbigny. Também existia a opção de sair do Rio de Janeiro por barco, porém, geralmente o europeu preferia o lombo das mulas ao balanço dos navios, uma vez que, por terra, as possibilidades para se adquirir espécimes da fauna e da flora eram infinitamente maiores. No entanto, como venho afirmando, nenhuma hipótese pode ser previamente descartada em se tratando do peregrino italiano. Neste caso, julguei que o seu destino na província de São Paulo, caso tenha deixado o Rio de Janeiro por barco, poderia ser o porto de Santos. Para confirmar esta suposição voltei a pesquisar nos jornais fluminenses da segunda metade de 1844, na seção “Movimento do Porto”, buscando menção ao nome do italiano *Giovanni Ma di Agostine*. Após tempo de pesquisa encontrei a seguinte referência no jornal *Diário do Rio de Janeiro* do dia 16 de dezembro de 1844: “Movimento do Porto. Saídas no dia 15 de dezembro de 1844. Para Santos e intermédios, Vapor Paquete do Sul”, comandante “Mathias de Barros Valente” e, entre passageiros de origem brasileira e estrangeira, “o italiano Frei João Maria Agustim”.[407]

## 3.6. O solitário eremita e o “fantasma da aurora”

Chegou ao Rio de Janeiro em 18 de agosto de 1844, vindo do Pará, como “italiano Giovanni Ma di Agostine”; saiu da capital imperial, em 15 de dezembro, com destino a Santos, como “italiano Frei João Maria Agustim”. Chegou e partiu em um mesmo dia da semana – domingo –, mas essa mudança no nome, acrescentando o “frei” à frente, antes de indicar simples tradução ao português pode ter sido decorrência de algo que se passou em sua estada no Rio de Janeiro. Infelizmente, não encontrei detalhe algum que pudesse esclarecer estas modificações de nome e ofício.

Durante a sua primeira passagem pelo Rio de Janeiro é possível o eremita ter procurado o bispo fluminense, dom Manoel do Monte, para solicitar autorização para pregar como

[407] Biblioteca Nacional – BN, Setor de Periódicos, *Diário do Rio de Janeiro*, Segunda feira, 16 de dezembro de 1844, n. 6795, p. 4.

missionário. Contudo, nada consta no Livro de Registros de Sacerdotes[408] do período que pudesse confirmar ter o bispo passado provisão de pregador, confessor ou missionário a *Giovanni Ma di Agostine*. Talvez o italiano nem tenha procurado obter esta autorização; mas caso o tenha feito, o bispo a negou, pois no livro em questão estão registrados provisões a diversos frades e religiosos que queriam pregar ou confessar. Apesar dessa dúvida, é verossímil ter o italiano deixado o Rio de Janeiro vestido com hábito de frade, pois só assim se explica a identificação de "frei" antes de seu nome parcialmente traduzido.[409] Isso pode indicar artifício utilizado pelo italiano para melhor circular pelo Brasil, percebendo que seus conterrâneos capuchinhos estavam em prestígio diante das autoridades do Império devido à demanda por seus trabalhos apostólicos pelo interior.[410] Talvez ele tenha saído com hábito capuchinho, talvez franciscano, mas certamente não saiu com hábito beneditino, senão seria identificado como tal.

Outra questão a ser respondida é como o peregrino conseguia pagar suas viagens de barco, pois qualquer um necessitava de dinheiro para a passagem, salvo se estivesse na condição de prisioneiro ou fosse autoridade ou funcionário de alto escalão do governo, conta essa que seria paga, então, pelos cofres do Estado. Como esse não era o caso da maior parte das pessoas que optavam por tal transporte, fica a dúvida de como o italiano pagou a sua viagem não só do Rio de Janeiro para Santos, mas do Pará ao Rio de Janeiro. De acordo com uma tabela de preços da Companhia Brasileira de Paquetes de Vapor, do ano de 1848, uma passagem do Pará ao Rio custava 220 mil réis. Se o passageiro optasse pelo convés do navio pagaria bem menos: 55 mil réis.[411] Até a cidade de Santos o valor era, certamente, menor.[412] Mas, independentemente do preço, Agostini dificilmente teria dinheiro suficiente para comprar uma passagem de navio.

Os rosários e crucifixos fabricados pelo eremita não pareciam ser destinados à venda, antes para a troca por mantimentos, portanto, para realizar suas viagens devia contar com o auxílio de alguém, talvez de comandantes dos vapores que o aceitavam a bordo sem nada cobrar, ou, ainda, de um filantropo abastado disposto a dar dinheiro ao peregrino mendicante. Há, também, uma hipótese a ser confirmada, qual seja, moradores próximos do local habitado pelo

[408] No Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – ACMRJ, E-161, Livro 14, Registro de Sacerdotes, 1844-1855.
[409] Por outro lado fica em aberto os motivos de, em 18 de agosto de 1844, ao chegar à capital do Império, as autoridades o identificarem simplesmente como "italiano" e não como eremita, frade, monge, padre ou sacerdote de qualquer natureza.
[410] Ainda vejo como prematuro desenvolver análise para explicar o alcance e a capacidade que o italiano possuía para ler o contexto a sua volta. Apesar de estar em seu campo de possibilidade apresentar-se como "frade" missionário, isso somente ficará claro à medida que formos seguindo sua trajetória.
[411] AN, Série Justiça-Polícia da Corte, IJ6-211. Tabela de preço das passagens na Câmara dos Vapores da Companhia Brasileira de Paquetes de Vapor. Os valores apresentados correspondem a viagens entre portos, no caso do Rio de Janeiro às províncias do norte e nordeste brasileiro.
[412] A título de esclarecimento, o salário de um pároco era 450 mil réis mensais – valor considerado baixo que tinha de ser complementado com outros afazeres para um padre ter vida digna.

eremita faziam subscrição a fim de entregar a ele os produtos arrecadados, podendo ser mantimentos e dinheiro. Assim, contando com a caridade alheia, ele ia prosseguindo em sua jornada, apresentando-se como penitente e despertando nas pessoas diferentes sentimentos, como compaixão e admiração pelo seu desprendimento. O italiano foi percebendo, assim, que sua imagem tinha forte apelo, tanto entre os populares quanto entre os grupos mais bem estabelecidos socialmente.

Uma viagem a vapor do Rio de Janeiro até Santos, em condições normais de navegação e sem muitas paradas, variava entre 20 e 24 horas. Portanto, "frei João Maria Agustim" deve ter desembarcado em Santos no dia 16 de dezembro de 1844 apresentando-se à secretaria de Polícia para mostrar o passaporte visado no Rio de Janeiro. Não deve ter passado por quaisquer constrangimentos diante das autoridades paulistas, e logo tratou de tomar o rumo para Sorocaba. Para cumprir o trajeto precisou, primeiro, enfrentar as dificuldades dos caminhos da Serra Geral que ligavam o porto de Santos até a capital São Paulo. De São Paulo até Sorocaba a distância era menor e mais fácil de ser cumprida, e, assim que chegou ao seu destino, apressou-se em se fazer registrar:

> Dezembro 24 de 1844
>
> Frei João Maria d'Agostinho, natural de Piemonte, Itália, idade 43 anos, solteiro, profissão de solitário Eremita, vindo para exercer o seu Ministério. Declarou residir nas matas do Termo desta Cidade, muito principalmente na do Morro da Fábrica de ferro de Ipanema, e ter chegado no dia 24 de dezembro de 1844. Veio do Rio de Janeiro, onde chegou do Pará no Vapor Imperatriz a 19 do mês de Agosto do presente anno de 1844: apresentou um documento que fica arquivado neste Cartório: e para constar lavrei este termo d'apresentação que assigno com o apresentado, eu Procópio Luiz Leitão Freire, Escrivão Serventuário o escrevi e assigno.
>
> [Assinatura] Procópio Luiz Leitão Freire
> [Assinatura] giovani mã deagostini, solit. eremita

À margem esquerda do termo de apresentação, lê-se:

> Estatura baixa
> Cor clara
> Cabelos grisalhos
> Olhos pardos
> Nariz regular
> Boca dita [regular]
> Barba cerrada
> Rosto comprido
> Sinais particulares *Aleijado dos três dedos da mão esquerda* [413](grifos meus).

[413] Livro de Registros de Estrangeiros, folha 18, 1842-1865, Apresentação de Estrangeiros – Delegacia, Sorocaba, SP. Este livro se encontra na cidade de Sorocaba, no Arquivo do Gabinete de Leitura (GOES, 2007, p. 89). O primeiro a publicar esse registro foi o padre Luis Castanho de Almeida no artigo "O monge do Ipanema", de 1942 (CABRAL, 1960, p. 109). Oswaldo Cabral conta que conseguiu uma "fotocópia" do documento com o referido

O italiano do Piemonte percebeu que permanecendo dentro da legalidade os benefícios seriam maiores, e, antes de ser compelido a tomar tais atitudes, espontaneamente procurava as autoridades porque queria se cercar de garantias e afastar desconfianças, principalmente por ser estrangeiro. Ao adotar tal procedimento, prestando esclarecimentos aos homens da lei, como ao serventuário de Sorocaba, o italiano julgou ser apropriado passar suficientes informações para não ser impedido de continuar em sua jornada. Como sabemos, ele de fato vinha do Rio de Janeiro e antes do Pará pelo Vapor *Imperatriz*. Chegou dia 18 de agosto de 1844 – conforme vimos pelo jornal – e teve seu passaporte visado no dia seguinte. Devido a este comportamento simples, e que será marca de suas viagens pela América, acredito que foi sincero sobre sua origem italiana – Piemonte – e sua idade naquele momento, 43 anos.[414] Fazendo uma conta simples, temos 1801 como ano de seu nascimento.

Os pesquisadores norte-americanos não contam com um documento desta natureza – ou pelo menos não o encontraram até hoje – onde aparecem detalhes que esclareçam a origem e a idade do "solitário" do Novo México quando esse lá chegou em 1863. Sabem ser *Juan Maria de Agostini* italiano, mas não há certezas quanto à região de seu nascimento. Na década de 1920, o escritor Charles Wolfe, o primeiro a trabalhar com os manuscritos do eremita, afirmou que ele nascera na província de Novara, na Lombardia (*apud* CAMPA, 1994, p. 165). Três décadas depois, Arthur Leon Campa, ao utilizar o texto de Charles Wolfe, contestou tal informação, afirmando que não existia nenhuma província de Novara, antes uma vila com este nome na região do Piemonte (Ibid., p. 165).[415] Em relação ao ano de nascimento, Arthur Campa teve dificuldades de precisar a data, mas acreditou ter o italiano nascido por volta da virada do século. Se os pesquisadores norte-americanos não contam com um termo de registro de estrangeiros como o de Sorocaba, em compensação têm, ou tiveram em mãos, os manuscritos e as várias cartas de recomendação pertencentes ao peregrino. Apesar de serem documentos distantes no tempo e feitos com intenções diferentes, as informações do termo de Sorocaba e dos manuscritos não são contraditórias, pois retratam um mesmo indivíduo.

---

padre Luis Castanho de Almeida, então presidente perpétuo do Instituto Histórico e Geográfico de Sorocaba, seu amigo e escritor que utilizava o pseudônimo Aloísio de Almeida.

[414] Cesar Goes apresenta dúvidas quanto à idade do eremita presente no documento de Sorocaba. Para ele, não está claro se o número escrito é "43" ou "23". Com base nisso, Goes elenca uma série de hipóteses que vão contra o senso comum da historiografia (GOES, 2007, p. 90). Porém, não há espaço para tal dúvida, pois está claro que o número referente à idade do italiano é o "43" e não o "23", basta comparar outros números "4" presentes no próprio documento. No mais, dificilmente alguém com "23 anos" teria cabelos grisalhos, como está registrado na descrição física feita do italiano.

[415] Na verdade, existe, sim, a província e a cidade chamada Novara. A província de Novara está localizada exatamente no limite entre as regiões do Piemonte e da Lombardia, no noroeste italiano.

Diante de autoridades e de proprietários de terras, do Brasil aos Estados Unidos, é possível afirmar que o italiano foi indivíduo de peculiar franqueza e convincente em suas declarações. Ao nos depararmos com os documentos produzidos a seu respeito podemos acreditar que os dados ali presentes têm grande probabilidade de serem exatos. Este comportamento de querer se apresentar às autoridades a todo o momento aponta alguém ciente de que deveria respeitar as leis dos países para poder cumprir com seus objetivos particulares. Veio para a América para galgar montanhas e cruzar desertos, pois "era isto que eu estava procurando a fim de entrar plenamente em uma vida de solidão perfeita", declarou em seus manuscritos (*apud* WOLFE, 1925, p. 4). Contudo, no transcorrer da trajetória, percebeu que poderia expandir as ações, passando, assim, a "exercer o seu ministério" amalgamando vida solitária de eremita às tarefas desempenhadas por missionários, pregando e ensinando o Evangelho. Justificava estas escolhas por "andar em peregrinação cumprindo promessa feita à Santa Mãe de Deus" (AZEVEDO, 1895). Seu comportamento foi considerado, por muitos do século XIX, excêntrico. Mas sem dúvida era indivíduo obstinado.

No Livro de Registro de Sorocaba há pequeno trecho descrito pelo serventuário onde esse diz ter recebido um documento do "frei João Maria" que foi "arquivado neste Cartório". Não é necessário especular para afirmar ser tal documento espécie de carta de recomendação passada ao italiano.[416] Isso pode ter ocorrido ainda no Rio de Janeiro, em Santos no momento de seu desembarque ou de rápida passagem pela capital São Paulo. Informando às autoridades os motivos de querer ir para Sorocaba, alguém devidamente capacitado – talvez o chefe de Polícia, delegado, secretário de Estado ou mesmo membro do clero – escreveu documento de apresentação do italiano que deveria ser entregue por este quando chegasse ao seu destino. Documentos desta natureza, como voltarei a falar no decorrer deste trabalho, eram tão importantes quanto o passaporte, servindo para identificar o ofício, a origem, o destino e os interesses dos viajantes.[417] A apresentação servia, portanto, para facilitar o deslocamento de pessoas pelo interior brasileiro, uma proteção que visava atenuar os perigos em meio aos caminhos. Pelo que nos conta Rodney B. Schoonmacher (*apud* CAMPA, 1994, p. 164), o "solitário" *Juan Maria de Agostini* conseguiu várias destas cartas de apresentação, ou recomendação, em suas viagens pela América, "de um ou mais pontos de diferentes países assinados por numerosos funcionários governamentais. Estão em distintos idiomas." Solicitar ou

[416] O pesquisador Oswaldo Cabral acredita que as informações no Livro de Registro de Sorocaba a respeito do italiano foram extraídas deste documento apresentado ao serventuário arquivado no cartório (1960, p. 108).
[417] O francês Auguste de Saint-Hilaire, em sua longa viagem pelo interior brasileiro no início do século XIX, comenta, em várias passagens de seu diário, como utilizava as cartas de recomendação ao chegar às vilas ou fazendas, apresentando-as às autoridades ou aos fazendeiros com o objetivo de ser bem acolhido e contar com benefícios simples, como ter local para passar a noite e alimentar-se (SAINT-HILAIRE, 1976; 2002).

aceitar cartas de recomendação foi detalhe cedo aprendido pelo italiano na América, prova de sua atenção às possibilidades e uma das chaves para entendermos como conseguiu peregrinar por tantas regiões, províncias e países do Novo Mundo em meio aos desafios daquele tempo.

Anteriormente havia comentado sobre as possibilidades de explorar certos dados do Livro de Registros de Sorocaba que ainda carecem de explicações, como a origem piemontesa do "frei João Maria". Do mesmo modo, falei, brevemente, sobre a relação entre a produção daquele registro e o conteúdo ali presente por nos fornecer informações sobre o eremita em questão. Acrescento, porém, que com uma busca em outros arquivos é possível encontrar documentos parecidos,[418] pois não somente Sorocaba tinha Livro de Registro de Estrangeiros. Todo município do Império, por lei, devia manter um livro de registro para, dentre outras finalidades, agilizar processos de naturalização.[419] O serventuário, portanto, seguia a lei ao registrar o italiano; e esse, por seu turno, buscava dar segurança à sua condição de estrangeiro. Sendo assim, caso algum livro de registro de estrangeiros tenha "sobrevivido" ao descaso e ao tempo, talvez possamos encontrar novas referências ao peregrino.[420]

Apesar de não ser incomum a presença de frades e esmoleres pelo interior paulista naquele tempo, não era todo dia que o Sr. Procópio Luiz Leitão Freire recebia em seu gabinete este tipo de visitante. Embora o identificando como frade – o que comprova estar o eremita vestindo trajes religiosos –, escreveu ser a profissão do italiano "solitário Eremita, vindo para exercer o seu Ministério". O serventuário, quem sabe um tanto confuso em registrar corretamente a curiosa figura à sua frente, não percebeu a redundância dos termos, pois todo eremita é um solitário. Além disso, frade e eremita são categorias distintas dentro do universo cristão, exercendo funções diferentes apesar de, na prática, por vezes se confundirem. Para um leigo como o Sr. Procópio difícil foi perceber as dessemelhanças.

***

O termo "eremita" vem do grego *eremos* (ermo, deserto), e tem o mesmo sentido que "anacoreta", ou seja, designa aquele que se retira, deixa o mundo para seguir Cristo. Fenômeno egípcio do século IV, Santo Antão, também chamado de Antônio, foi a inspiração para um

---

[418] Como no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul – AHRS, onde encontrei o canhoto de um passaporte fornecido pelas autoridades ao "monge João Maria de Agostini" em fevereiro de 1852. Neste canhoto há uma descrição física do italiano, além de sua idade, profissão e destino. Veremos este documento em outro capítulo.
[419] Arquivo Nacional, Rio de Janeiro – AN, Coleção de Leis do Império, Lei de 23 de outubro de 1832.
[420] Na Biblioteca Rio-grandense – BRG, na cidade de Rio Grande, realizei buscas nos livros de registros de estrangeiros que chegavam ao porto da cidade, cobrindo o período de fevereiro de 1845 a fevereiro de 1846. São os quatro únicos livros da década de 1840 que restaram. Não encontrei nada referente ao peregrino italiano, antes muitos portugueses, espanhóis, franceses, ingleses, norte-americanos e indivíduos da região platina.

movimento laico contrário à integração condescendente da Igreja católica nas estruturas dominantes da sociedade da época. Sem possibilidade de alcançar o martírio de sangue, pois o tempo dos primeiros mártires havia passado, Antão buscou a perfeição fora do mundo, perfeição inatingível se continuasse a viver em meio a pessoas alheias ao espírito do Evangelho. Este modelo rapidamente se espalhou pela Síria, Palestina e, logo em seguida, ao Ocidente cristão por meio da obra do bispo Atanásio de Alexandria.[421] A Itália, a Gália e a Espanha tomaram contato com as fantásticas histórias de Antão, seus ideais, práticas e experiências nos terríveis desertos do Egito (Dic. Temático Medieval, vol. II, 2006, p. 227). O sucesso foi tanto que refletiu na elaboração da mais importante obra hagiográfica desse período, a *Vita Martini*: Vida de São Martinho de Tours, morto em 397, escrita por Sulpício Severo no início do quinto século (VAUCHEZ, 1990, p. 214).

Sulpício Severo visava apresentar Martinho de Tours como o equivalente ocidental de Santo Antão Abade, "mártir que não deita sangue", e, como o solitário do deserto oriental, travou uma luta enérgica contra todas as forças do mal. Sagrado bispo em 370 d.C. (Dic. Temático Medieval, vol. II, 2006, p. 228), Martinho de Tours foi representado como "monge amante da solidão e um apóstolo empenhado na evangelização", sendo esta última característica o elemento que o afastou do modelo egípcio. A intenção de Sulpício Severo era realçar a dimensão sacerdotal do personagem, revestindo-o de caráter eclesiástico em oposição à santidade leiga do Oriente. Desse modo, desde a sua origem, a santidade ocidental foi marcadamente eclesiástica (VAUCHEZ, 1990, p. 214), e, durante vários séculos, o eremita ao estilo oriental não será, no Ocidente, mas do que uma moda literária. Por seu turno, os penitentes solitários e pobres passarão a ser mal vistos pela Igreja hierárquica que não irá conceber a prática do ascetismo a não ser no quadro do monaquismo cenobita (Id. Ibid.), mas nunca deixaram de existir.

O termo "monge", do grego *monos*, pelo menos na origem, era sinônimo de eremita, ou seja, refere-se àquele que vive solitariamente, o que foge do mundo (BERLIOZ, 1994, p. 217). É certo que eremita tornou-se o termo privilegiado para designar os ascetas solitários, enquanto monge, paradoxalmente, acabou por qualificar os ascetas devotos que viviam em companhia de seus semelhantes em comunidades religiosas (Dic. Temático Medieval, vol. II, 2006, p. 225). Esta separação se deu no século V e VI, pois as autoridades da Igreja no Ocidente consideraram necessário controlar as impulsões ascéticas encarnadas pelos eremitas que vinham se tornando muito populares (Ibid., p. 227). Bento de Núrcia, nos anos de 540, criou uma regra monástica

[421] "Vida de Antão", por Atanásio de Alexandria (LACARRIÈRE, 2002, p. 51-70; AMARAL, 2009, p. 149-150). Escrito em grego pelo bispo Atanásio de Alexandria durante duas temporadas prolongadas que ele teve de passar nos desertos do Egito, entre os anos de 356 e 366 d.C, "Vida de Antão" é o único texto contemporâneo a respeito do santo. A obra se tornou célebre, alcançando tanto o Oriente quanto o Ocidente, sendo considerada, durante muito tempo, a verdadeira biografia do anacoreta egípcio.

sucinta, adaptável e moderada em relação ao modelo rigoroso de práticas ascéticas que predominavam no Oriente e eram seguidas pelos eremitas (Ibid., p. 228). Graças ao triunfo desta regra, o poder do cenobitismo fez a separação entre eremita e monge, com este designando homens que deviam seguir regras e viver em instituição de tipo comunitário (BERLIOZ, 1994, p. 217).

O fundador da regra, Bento de Núrcia, canonizado e considerado "Pai dos monges do Ocidente", não condenava o eremitismo e as formas primitivas de recusa do mundo, mas alertava que a solidão radical era mais difícil, perigosa e inacessível aos que se iniciavam, não obstante ser mais perfeita do que a vida em comunidade (Ibid., p. 203). A reclusão em mosteiros se tornou, pelo menos no Ocidente, muito valorizada por representar a "antecâmara do paraíso", e os monges considerados santos porque rezavam e por serem castos (VAUCHEZ, 1990, p. 215). A regra de são Bento foi seguida por todas as ordens religiosas: religião ritualizada, liturgia diária, repetitiva, com muita recitação de Salmos, pois na contabilidade dos monges quanto mais orações se fizessem mais almas seriam salvas. O monopólio da oração transformou os monges indispensáveis à sociedade (Dic. Temático Medieval, vol. II, 2006, p. 232), pois eram os mediadores dos vivos com os santos: todo contato com o sagrado devia passar por eles. Foi assim pelo menos até o surgimento de um movimento dissidente na Itália do Norte, transformador, de crítica ao modelo de Igreja, no final do século XI.

Inspirados nos "pais" do deserto egípcio, leigos abandonaram tudo que tinham, quando tinham algo para abandonar, e puseram-se a pregar a penitência e a oração. Pregadores itinerantes deram o exemplo de despojamento voluntário, atraindo multidões e organizando, às margens da sociedade e fora dos mosteiros, "clareiras de comunidades pobres que se entregavam à oração, à ascese e ao trabalho manual" (BERLIOZ, 1994, p. 204). Temendo excessos, desvios de imoralidade e heresia, a hierarquia eclesiástica tentou organizar estas manifestações autônomas do povo, formas de espiritualidade totalmente marginais. Criaram-se novas ordens, como os cartuxos, os cistercienses, os camáldulos, porém, o movimento tornara-se incontrolável. Quem quisesse levar uma existência religiosa livre das regras rígidas dos mosteiros, bastava adotar o modelo de vida simples dos padres do deserto. Ao invés da regra beneditina, repletas de "salmodias prolongadas e supérfluas", o Evangelho como fonte única. Em oposição aos monges, que se vestiam com ornamentos deslumbrantes, a austeridade de Cristo (Dic. Temático Medieval, vol. II, 2006, p. 236). Época de contestação ao modo de vida dos beneditinos, o eremitismo conheceu, no Ocidente dos séculos XI e XII, um desenvolvimento notável (VAUCHEZ, 1990, p. 218).

O termo “frade”, do latim *frater* (irmão), tem sua origem no século XIII com o surgimento de pequenos grupos de homens e mulheres, leigos em sua maioria, que, vivendo em comunidade, recusaram os valores do mundo para melhor seguir a Deus, buscando a perfeição evangélica. Este comportamento, se não completamente novo, representou uma transformação na espiritualidade ocidental, pois “põe a tônica na necessidade de um empenho pessoal do indivíduo” para alcançar a santidade: “seguir nu a Cristo” significa, de fato, “viver na renúncia e na ascese, dedicar-se ao serviço dos pobres e leprosos, reabilitar prostitutas” (VAUCHEZ, 1990, p. 219). Ao invés do deserto, da solidão das grutas ou do isolamento nos mosteiros, estes irmãos agem na sociedade, incentivando os leigos a participarem da religião. Subsistem pelo peditório e não pela recepção de dízimos, e, diferentemente dos “verdadeiros mendigos”, fazem da mendicidade um comportamento de suma importância à medida que os deixa parecidos à pobreza evangélica de Cristo. Por isso passam a ser conhecidos como irmãos mendicantes (LE GOFF, 1994, p. 229).

Os mendicantes, como bem lembra Le Goff, não são monges, mas irmãos (*frater*) que vivem entre os homens e não na solidão (Id. Ibid.). Monges vivem da liturgia, frades do apostolado itinerante. Os dois modelos reformadores do século XIII são o italiano Francisco de Assis (1181-1226) e o espanhol Domingos de Calaruega (1170-1221): respectivamente, os irmãos menores (franciscanos), e os irmãos pregadores (dominicanos). Foi este novo tipo de santidade apostólica e evangélica, baseada no ideal da *sequela Christi*, que a Igreja romana se esforçou por promover no século XIII (VAUCHEZ, 1990, p. 219), canonizando, logo após a morte, Francisco (1228) e Domingos (1233). Além dos franciscanos e dominicanos, outras duas ordens adotaram o modelo mendicante do século XIII: os carmelitas (Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo), reconhecidos pelo papa em 1247, e os agostinhos (eremitas de santo Agostinho), formados a partir da reunião de diversos grupos de eremitas entre 1243 e 1256 (LE GOFF, 1994, p. 229).

Sobre Francisco de Assis, este não queria se tornar padre ou monge, e de fato nunca o foi. De acordo com Vauchez (1994, p. 249), havia na cristandade ocidental um estado intermediário entre o dos sacerdotes e o dos leigos: tratava-se dos penitentes, isto é, fieis que optavam por renunciar à vida mundana sem, no entanto, passarem a fazer parte de ordens religiosas. Neste espaço é que devemos entender Francisco. Ao tomar a palavra, Francisco não tinha recebido licença da hierarquia, e nem sempre era bem recebido pelos ouvintes, sendo hostilizado por aqueles que não suportavam os “pés-descalços” (Ibid., p. 250). Francisco e seus irmãos exerciam o ministério durante o dia, sustentando-se de esmolas e mendigando a comida, entregando-se à Providência no que se refere à subsistência (Ibid., p. 256-257). Vestiam-se pobremente e

empunhavam o bastão de peregrino, não levando consigo dinheiro algum, apenas livros de orações e Bíblia. À noite, regressavam à floresta ou às grutas onde moravam, tal como os eremitas (BERLIOZ, 1994, p. 275; Dic. Temático Medieval, vol. II, 2002, p. 237). Não se opunham ao clero, e os franciscanos concebiam a missão no seio da Igreja e em colaboração com ela, contudo, sem assegurar o triunfo da ortodoxia e sem servilismo à instituição (VAUCHEZ, 1994, p. 259-260). Modelo de espiritualidade revolucionário que não teve como ser plenamente controlado pela Igreja, e a busca pela *vida evangélica* também se desenvolveu fora do seu controle, muitas vezes em oposição a ela. Mas este é assunto que escapa dos propósitos desta digressão.

***

No Brasil do século XIX, a diferença entre eremitas, monges e frades, embora evidente para a Igreja Católica, certamente não o foi para o escrivão de Sorocaba, Procópio Luiz Leitão Freire. E ainda, ao registrar que aquele estranho italiano era frade, mas também "solitário eremita", o escrivão não pediu a Agostini documentos de pertença a ordens religiosas, pois, se tivesse feito, provavelmente receberia resposta negativa. Seja como for, o Sr. Procópio não se importou com tal detalhe. Sendo assim, devidamente registrado, "frei João Maria d'Agostinho" se dirigiu até o Morro do Araçoiaba,[422] nas proximidades da Fábrica de Ferro do Ipanema, procurando encontrar, tal como na Pedra da Gávea meses antes (entre agosto e dezembro de 1844), sítio ideal para o exercício de seus ofícios. A partir deste ponto não tenho documentação própria que esclareça o tempo de permanência do eremita em Sorocaba, o que fez ali e quando deixou o lugar. Para tornar esta história complexa, o italiano parece ter habitado o morro em Sorocaba mais de uma vez, talvez por duas oportunidades em tempos diferentes (CABRAL, 1960, p. 112-113). Infelizmente, as pesquisas que poderiam nos auxiliar a tentar responder tais questões foram produzidas já idealizando o sujeito histórico, embasando, deste modo, a aura de santidade atribuída pelos devotos. Podemos problematizar os motivos que fizeram o italiano se dirigir para Sorocaba.

A vila de Sorocaba era referência e ponto de passagem para viajantes, comerciantes e tropas militares, além de ser local onde se realizavam uma das maiores feiras de muares do Brasil. As mulas ali comercializadas eram trazidas do Rio Grande do Sul conduzidas por tropeiros em uma jornada longa e difícil pelas condições dos caminhos que ligavam um ponto ao

---

[422] Nome pelo qual era conhecida a maior montanha da região de Sorocaba. Araçoiaba, no idioma Tupi, quer dizer "coberta de dia" segundo FACHEL (1995, p. 16), "fantasma da aurora" segundo SAINT-HILAIRE (1976, p. 190), ou, ainda, "o que cobre o sol", de acordo com o Dicionário Geográfico do Brasil (*apud* SAINT-HILAIRE, Ibid.).

outro. Ao chegar a Sorocaba no dia 24 de dezembro de 1844, e informar à autoridade residir nas matas do morro da Fábrica de Ferro do Ipanema,[423] é possível que o italiano não planejasse permanecer ali por muito tempo, dada a sua condição de andarilho conforme se pode constatar da dinâmica de seu itinerário até então percorrido. Sendo assim, a sua presença na vila indica que ele planejava viajar ao sul do Brasil, talvez até o Rio da Prata, seguindo o caminho dos tropeiros. Mas enquanto esperava o melhor momento para iniciar esta travessia pelos sertões meridionais, deve ter investido seu tempo em conhecer os arredores do morro do Araçoiaba.

Para os estrangeiros em viagens de exploração, a principal atração da região de Sorocaba era a Fábrica de Ferro do Ipanema, a primeira usina metalúrgica do Brasil inaugurada em 1810 por iniciativa do príncipe regente dom João e alguns investidores privados.[424] Após fracassos iniciais, foi chamado para administrar a Fábrica de Ferro o alemão Franz Ludwig Wilhelm von Varnhagen, pai do conhecido historiador Francisco Adolfo Varnhagen.[425] No ato solene de sua posse, forjaram-se três grandes cruzes de ferro para serem fixadas em diferentes lugares: a primeira foi colocada na estrada de Sorocaba até a fábrica, em uma bifurcação segundo Saint-Hilaire (1976, p. 189); a segunda na vila de São João de Ipanema, onde moravam os operários da fábrica; e a terceira em uma pedra no alto do morro do Araçoiaba.

Assim como Saint-Hilaire décadas antes, "frei João Maria" chegou a Sorocaba na época do Natal. Para alcançar o morro do Araçoiaba percorreu uma distância de aproximadamente 15 quilômetros atravessando terras cortadas por matas e campos. Na metade do caminho se deparou com uma das grandes cruzes de ferro ali propositalmente cravada para indicar aos viajantes o caminho certo até as fundições da fábrica. Conforme se aproximava do morro, deve ter sentido o mesmo vislumbre de Saint-Hilaire (1976, p. 190): "não pude deixar de admirar a sua extensão, o movimento que reina no lugar e a beleza da paisagem. Ainda não tinha visto nada que se lhe comparasse desde que chegara ao Brasil". Era o Araçoiaba, ou "fantasma da aurora", que se apresentava aos olhos dos viajantes, exuberante em seus vários metros de altura e misterioso por lendas que corriam a seu respeito por conta da crença de tesouros enterrados no fundo de uma lagoa localizada em um dos cumes, segundo Saint-Hilaire. Foi neste morro, portanto, que o eremita fez a sua "morada", perto do lago (terá procurado o tesouro?) e próximo de onde estava uma das cruzes de ferro. Pelo jeito ele não temia "fantasmas" e lendas misteriosas que corriam a

[423] De acordo com GOES (2007, p. 152), no município de Iperó, próximo a Sorocaba, localiza-se a Floresta Nacional do Ipanema, área atualmente sob a administração do Instituto Nacional do Meio Ambiente (IBAMA) e tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional por abrigar, justamente, as instalações da Real Fábrica de Ferro do Ipanema.
[424] A melhor descrição sobre este período de criação da Fábrica de Ferro do Ipanema foi dada por SAINT-HILAIRE (1976, p. 183-196) quando ali esteve em 1819.
[425] Nascido na cidade de São Paulo, em 1816, enquanto seu pai ocupava o cargo de administrador da Usina Real de Ipanema.

respeito de montanhas pelo Brasil. Porém, ao procurá-las e nelas habitar, sabe-se lá que reações causava nos vizinhos de tais cerros. Talvez a sua própria aura de eremita, peregrino e missionário viesse a ser potencializada diante das pessoas, ganhando ares cada vez mais místicos.

De acordo com o francês Alcide d'Orbigny, na Usina Real de Ipanema – como se chamava na década de 1830 – "fundia-se o minério de ferro extraído das montanhas" próximas ao Rio Ipanema. A tecnologia para extração da matéria prima e produção de ferro estava a cargo de contramestres suecos, porém, faltavam investimentos para ampliar a capacidade da fábrica. Quando viajantes chegavam ao local buscando artigos manufaturados – como machados, enxadas, ferraduras, pregos, fechaduras, chaves, etc. –, acabavam eles próprios tendo que confeccioná-los. Conforme a observação do naturalista francês (ORBIGNY, 1976, p. 180), os operários suecos estavam ensinando os negros e mulatos o ofício de trabalhar o ferro com o objetivo de suprir a demanda por tais artigos manufaturados. E esta demanda devia ser grande por causa da presença de tropeiros vindos do sul do Brasil para negociar muares na feira.

Após um tempo de esquecimento e descaso, no período regencial o então padre regente Diogo Feijó tomou medidas para que as forjas da Fábrica de Ferro do Ipanema voltassem à atividade, e os cofres públicos, então, patrocinaram a vinda de um novo diretor e inúmeros operários alemães. Novas máquinas foram compradas, prédios foram construídos e estradas abertas. A antiga vila dos operários tornou-se sede paroquial sob o nome de São João de Ipanema (Kidder *apud* SAINT-HILAIRE, 1976, p. 193-194). Contudo, em 1843, o governo central resolveu questionar a validade das despesas que vinham sendo feitas na usina e, a partir disso, a fábrica de ferro parou de receber investimentos, entrando em decadência.

A montanha do Araçoiaba, de onde se extraía o minério de ferro, ficava bastante próxima à Usina – um quarto de légua, ou 1,5 km –, e "estava coberta de mata cerrada, onde se ouvem, de manhã à noite, os gritos do macaco barbado", relatou o francês Orbigny referindo-se ao macaco bugio. No alto da montanha podiam ser encontrados diversos materiais: ferro magnético em lascas ou em blocos gigantes, crosta de minério de ferro imperfeitamente oxidada, ocre vermelho, quartzo amarelo e um cimento argiloso (ORBIGNY, 1976, p. 181). Uma vez instalado no morro, o eremita percebeu que matéria prima não faltaria para a confecção de seus crucifixos e rosários, quem sabe até outro objeto que servisse para ele continuar em seu "escambo sagrado" com os "fiéis de Deus" que o vinham socorrer com provisões. Deste modo, o "frade" pode até ter estendido a sua permanência em Sorocaba buscando aprimorar a sua habilidade no fabrico de artefatos.

Conforme descrição de Saint-Hilaire, havia várias nascentes de água que brotavam do alto do morro que se avolumavam em riachos para desaguar nos Rios Ipanema ou Sarapuú,

ambos afluentes do Rio Sorocaba (SAINT-HILAIRE, 1976, p. 191). O eremita, portanto, não passaria sede. Lugar para repousar no alto do Araçoiaba também não devia faltar, pois, de acordo com o que escreveu o francês Orbigny, a superfície da massa dos rochedos, apesar de ser quase sempre lisa, "algumas vezes apresenta depressões e cavidades" (ORBIGNY, 1976, p. 181). E foi exatamente em uma destas cavidades que o eremita fez a sua "cama", sobre uma pedra na encosta do morro que, não muitos anos depois, passaria a ser chamada pelas pessoas de "Pedra Santa", tornando-se local de peregrinação de romeiros da região de Sorocaba e despertando a curiosidade, inclusive, do frade capuchinho e bispo de Olinda Dom Vital de Oliveira.[426]

A partir da compilação de fontes – orais e documentais – feita por Oswaldo Cabral (1960),[427] podemos nos aproximar do cotidiano do "frei João Maria" enquanto habitante do morro do Araçoiaba. Porém, excetuando o único documento escrito da época – o Livro de Registro de Estrangeiros –, todas as outras fontes elencadas por Cabral são entrevistas feitas por pesquisadores décadas depois de João Maria de Agostini ter passado pelo local. Desse modo, as entrevistas são basicamente representações criadas *a posteriori* a respeito do italiano, difundidas pela oralidade e idealizando-o sobremaneira, encaixando-o em estereótipos bíblicos ligados aos valores básicos do cristianismo: homem simples, humilde, piedoso, caridoso e religioso, solidário, preocupava-se com humanos, animais e plantas; não desejava o mal, cumpria sua palavra, era honesto, justo e não era político (WELTER, 2007, p. 111-112). Estas características, elencadas pela antropóloga Tânia Welter, são qualificações que estão na base da construção da santidade do eremita italiano. Com o passar dos anos, em um processo verdadeiramente complexo, surgiria personagem um tanto distinto daquele que se apresentou em Sorocaba no dia 24 de dezembro de 1844 e foi registrado como "frei João Maria d'Agostinho". Este personagem, criado pela tradição católica popular, atende pelo nome de "São João Maria".[428]

---

[426] O bispo visitou o lugar em 1872, deixando sua assinatura em umas das pedras. Cf. artigo: "A Pedra Santa", Jornal *O Ipanema*, 26 de novembro de 1873. In: GASPAR, O Monge de Ipanema, 1954, p. 75-78 (GOES, 2007, p. 216-217).

[427] Oswaldo Cabral utilizou artigos e textos de pesquisadores de Sorocaba para tentar reconstituir a vida do "monge" na referida cidade paulista. Também se valeu de entrevistas realizadas com descendentes daqueles que testemunharam a passagem do eremita por Sorocaba (CABRAL, 1960, p. 108-113). Sendo assim, irei fazer, a partir de agora, constantes referências ao livro de Oswaldo Cabral e aos autores que ele citou em sua pesquisa.

[428] O número de pesquisadores – historiadores, sociólogos, antropólogos e autodidatas – que investiram tempo no estudo da crença em "São João Maria" (desdobramento do "monge João Maria") é muito grande. Considero como principais os seguintes autores: CABRAL (1960), QUEIROZ (1965), GORNISKI (1980), SOUZA (1987), OLIVEIRA (1992), FACHEL (1995), VALENTINI (1997), GALLO (1999), THOMÉ (1999), FILATOW (2002), ESPIG (2006), OLIVEIRA (2006), GOES (2007) e WELTER (2007). Vale ressaltar que nem todos estes trabalhos foram publicados em livros. Apresento-os na bibliografia ao final deste trabalho.

## 3.7. As “trombetas da palavra de Deus”

Tal como havia acontecido no Rio de Janeiro meses antes, os moradores das redondezas do Araçoiaba devem ter se interessado pela presença daquele enigmático indivíduo habitante do alto do morro. Desconfiança, curiosidade, medo, respeito, admiração e veneração são sentimentos que, certamente, coexistiram em relação ao “vizinho” instalado no Araçoiaba. Entre os operários da Fábrica de Ferro do Ipanema – os alemães trazidos no período regencial – havia aqueles que passaram a zombar do eremita, escarnecendo dele quando este resolvia entoar, “na calada das noites”, orações e salmos a plenos pulmões na solidão de sua morada. Tal comportamento do eremita dava ensejo para que entre os operários surgissem comentários do tipo: “o bugio está roncando na serra” (Almeida *apud* CABRAL, 1960, p. 109).

Ao entoar salmos e orações é provável que o eremita carregasse uma Bíblia junto de si, sendo essa utilizada em suas pregações nas igrejas e capelas, ou mesmo ao ar livre, às pessoas interessadas em ouvir as palavras do orador. A Bíblia era objeto inseparável dos missionários que a utilizavam em diversos momentos e oportunidades. Era entendida por estes indivíduos como o “Livro da Verdade” por conter as palavras de Deus. Dela se extraíam normas de comportamento que deveriam ser seguidas por todas as pessoas, visando a “salvação das almas”. O eremita *Juan Maria de Agostini*, ao posar para uma foto no Novo México, colocou a sua Bíblia embaixo de um dos braços em atitude proposital para demonstrar a importância do livro em sua vida. Estes detalhes ajudam a delinear as características culturais do italiano peregrino que passou pelo Brasil em meados do século XIX.

Procedimento que podemos afirmar como recorrente no eremita era o de frequentar igrejas para assistir à missa e, depois, pregar aos ouvintes. Pelo que se pode apurar do artigo “A Pedra Santa”, de 1873,[429] e de depoimentos colhidos por Oswaldo Cabral relativos à permanência de João Maria nas proximidades de Sorocaba, nas vezes que descia à Vila da Fábrica de Ferro o eremita se apresentava na capela para falar aos assistentes, “tendo sido ouvido por centenas de pessoas com geral aceitação”.[430] Antes, porém, como bom católico cumpridor de seus deveres, ouvia a missa conventual “ali rezada pelo padre Antônio Dias de Arruda”.[431] Para realizar a pregação, o “frade” devia ter obrigatoriamente a permissão do padre e do diretor da Fábrica de Ferro do Ipanema. Sem isto não conseguiria falar aos ouvintes. Para o padre Antônio Dias de Arruda, pouco importava se João Maria era religioso ordenado, pois o bom

[429] Jornal *O Ipanema*, 26 de novembro de 1873. In: GASPAR, O Monge de Ipanema, 1954, p. 75-78 (GOES, 2007, p. 216-217).
[430] Id. Ibid.
[431] Id. Ibid.

conhecimento do Evangelho era credencial suficiente para consentir o sermão. Além disso, provavelmente o eremita possuía algum tipo de licença para pregar pela diocese de São Paulo, autorização que só o bispo paulista poderia ter fornecido. Mas isto são hipóteses a serem confirmadas.

Não encontrei fontes diretas que contivessem prédicas do eremita que nos permitissem analisar a natureza de seus discursos. Porém, seus conterrâneos capuchinhos escreveram a respeito das missões que realizavam no interior brasileiro durante o século XIX, enviando parte desta documentação à Prefeitura da Custódia da Ordem no Rio de Janeiro[432] ou ao bispo fluminense dom Manoel do Monte.[433] Destes documentos, pode-se extrair informações a respeito do comportamento dos pregadores diante dos costumes religiosos dos brasileiros, perceber os recursos utilizados para chamar o povo às práticas virtuosas visando retirá-los do pecado. Sendo o "frei João Maria" italiano, seu ponto de vista não devia diferir tanto de seus conterrâneos capuchinhos. A título de exemplo, são representativas as palavras de dois frades capuchinhos que estavam na província do Espírito Santo realizando missão religiosa.[434]

Em abril de 1845, frei Gregório Maria de Bene escreveu uma carta ao bispo dom Manoel do Monte pedindo autorização para confirmar e casar amancebados. Dizia o frade que "desde 1818 não se faz confirmação neste lugar," referindo-se à Vila Nova e Aldeia Velha, no Espírito Santo. Na sequência, afirmou que vários "pretos" o haviam procurado para solicitar casamento: "querem casar e não tendo dinheiro os vigários não querem casá-los, [e] eu, que não busco dinheiro, mas almas, peço a Vsª. Excª. de me dar tal faculdade". Frei Gregório tentava convencer ao bispo que não pretendia "tirar os direitos aos párocos ou Vigários", pois só queria "poder casar os concubinados." Para o frade, os amancebados viviam em "pecado mortal", e os vigários, insensíveis à miséria dos pobres, não realizavam o casamento justamente por nada receberem. Contra tal comportamento dos párocos frei Gregório se revoltou: "Se, pois, por serem miseráveis é que não devem se casar? Jesus Cristo nem os Apóstolos buscavam dinheiro, mas a Salvação das Almas (...)"[435] A "salvação das almas" dos católicos parecia ser a preocupação dos frades, e, nesse ínterim, não se furtavam em atacar o comportamento dos vigários.

Um mês depois desta primeira correspondência, frei Gregório argumentava ao bispo "que na província do Espírito Santo não se ensina, nem se prega e não se explica o Sagrado Evangelho

---

[432] Marta Amoroso, em seus estudos sobre o trabalho missionário dos capuchinhos italianos no Brasil do século XIX, afirmou que eles tinham o hábito de escrever sobre a sua vivência entre os índios aldeados e sobre as missões que realizavam no interior brasileiro. Esta documentação serviu de fonte para inúmeras pesquisas posteriores. Cf. AMOROSO (2006, p. 216-217).

[433] Fontes que se encontram no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – ACMRJ.

[434] A diocese fluminense abrangia também a província do Espírito Santo, por isso os frades buscarem comunicação com o bispo no Rio de Janeiro.

[435] ACMRJ, CO-02, Correspondências recebidas pelo bispo (1825-1910). 1° Maço, folhas avulsas. Carta do frei Gregório Maria de Bene ao bispo dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, 4 de abril de 1845.

dos Pastores" e, por isso, o povo nem sabia o "Padre Nosso". Como se não bastasse esse estado de "ignorância religiosa", quase todos viviam no pecado, pois muitos casavam, ou procuravam o casamento, sem terem feito o sacramento da confirmação. Não tinham o hábito da confissão, tampouco comungavam: "Cousas que fazem horror!", exclamou o frade, questionando a seguir "como eu posso casar as pessoas se nem confirmadas são?". Diante de tal situação, perguntou-se: "Donde saiu esta Moral? Do Inferno!", concluiu o zeloso missionário. Para ele, o estado da religião na província do Espírito Santo era "lastimoso e deplorável", por isso acreditava que suas solicitações deveriam ser atendidas pelo bispo fluminense.[436]

Da vila de Itapemirim, no Espírito Santo, frei Paulo Antonio de Casas-Novas, missionário capuchinho, escreveu ao bispo no Rio de Janeiro sobre suas pregações na missão que realizava na região. As palavras deste frade não são diferentes em relação às de seu companheiro de ordem acima citadas, e o sentimento de "estupefação diante dos costumes religiosos dos povos" parecia ser a regra entre os missionários europeus no Brasil. Dizia ele que os pais eram negligentes com a educação religiosa dos filhos, do mesmo modo os senhores eram inadimplentes com seus escravos, pois não procuravam ensinar o Evangelho e incentivar bons costumes. Ressaltou que as pessoas, de um modo geral, desconheciam ou tinham "horror à confissão", não iam à missa, viviam os casais amancebados e com filhos sem batizar. Contra este estado das coisas o frade repreendeu os "pecadores" em sucessivas prédicas: "Os fregueses ouviram minhas fracas vozes, envergonharam-se muito da sua vida anterior e, seguindo em parte o exemplo que felizmente lhes tenho ensinado, já tenho o prazer de observar imensa diferença."[437]

Os frades europeus se escandalizavam com os hábitos religiosos dos brasileiros, principalmente em relação aos casais amancebados, filhos sem batismo e a falta de hábito da confissão. Evidentemente que são impressões oriundas de uma visão eurocêntrica, resultadas do encontro cultural entre hábitos diferentes de viver a religião.[438] Certos ou não, os frades acreditavam serem donos da "única verdade" e, com o objetivo de "salvar almas", lançavam-se com zelo a seu trabalho apostólico. No alto do púlpito da igreja ou capela, ao ar livre ou qualquer outro lugar onde o missionário pudesse se dirigir ao povo, as palavras lançadas aos ouvintes não eram brandas nem afáveis.

---

[436] ACMRJ, CO-02, Correspondências recebidas pelo bispo (1825-1910). 1° Maço, folhas avulsas. Carta do frei Gregório Maria de Bene ao bispo dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, 1 de maio de 1845.

[437] ACMRJ, CO-09, Caixa 820, folhas avulsas. Carta do frei Paulo Antônio ao bispo dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, 26 de outubro de 1846.

[438] O livro organizado por Paula Montero (2006) traz vários artigos sobre o encontro cultural entre missionários europeus e índios, principalmente do século XIX e XX.

Segundo Eduardo Hoornaert (2008, p. 65), os frades italianos do século XIX trouxeram de sua terra um método de fazer missão baseado na teologia e na pastoral do Concilio de Trento (1545-1563), dando ênfase à cultura penitencial e à peregrinação. Mais do que discursos, os missionários eram o exemplo concreto de como o fiel devia levar uma vida penitencial e peregrina, pois percorreriam longas e penosas caminhadas "por vezes em perigo de vida, muitas vezes em estado de doença, quase sempre com extremo cansaço" (Ibid., p. 75, 110). Como os jesuítas de outrora, onde se destacou o italiano Gabriel Malagrida,[439] os capuchinhos utilizavam uma "pastoral barroca" que muita repercussão causava entre os brasileiros do século XIX. Em suas "santas missões", arrastavam pequenas multidões atrás de si ao se deslocarem de uma vila à outra. Os devotos os seguiam por dias (Ibid., p. 134) para melhor aprender como levar "vida santa". Os discursos dos frades eram moralizantes e frisavam o cumprimento dos sacramentos, buscando-se a renovação através de exercícios espirituais, meditação sobre os mistérios dolorosos, recitação de rosários e penitências (CORBIN, 2008, p. 57-60). Percorrer as estações da *via-sacra*, prática difundida na Europa e seguida pelos capuchinhos no Brasil neste século XIX, era o melhor momento para se alcançar à redenção.

Na memória perpetuada entre as pessoas da região de Sorocaba e reproduzida, em parte, nos estudos de Aloísio de Almeida e Antônio Gaspar (*apud* CABRAL, 1960, p. 108-110), o "monge da Pedra Santa", quando pregava, queria somente mostrar "os caminhos do Senhor", desferindo "santas palavras" que nem de longe conduziriam à heresia, ao cisma, à insurreição e à revolta. Caso contrário, segundo o raciocínio de Cabral (Idem, p. 111), seria coibido e proibido de continuar a pregar pelo sacerdote da capela ou pelo próprio diretor da Fábrica de Ferro. A afirmação de Cabral é coerente, no entanto, comporta certo grau de idealização.[440]

As "santas palavras", como se referiram os pesquisadores ao tentar atribuir ao eremita de Sorocaba certa docilidade em seus discursos, eram expressões que visavam arrancar lágrimas de arrependimento dos pecadores. Se a sua alocução guarda similitude à dos missionários capuchinhos, "frei João Maria", ao vislumbrar os costumes dos brasileiros, usava termos duros em discursos eloquentes para despertar as pessoas de seu "erro", indicando "o caminho do Senhor" para a alcançarem a redenção. E o "caminho do Senhor" não era plano e nem feito de

---

[439] Chamado por Eduardo Hoornaert (2008, p. 111) de "heróico peregrino", o jesuíta italiano Gabriel Malagrida (1689-1761) ficou célebre por sua morte na fogueira pela inquisição portuguesa por perseguição do Marquês de Pombal. Contudo, esta morte fez com que sua vida peregrina no Brasil fosse contada por toda Europa. Em 1722 veio para trabalhar como missionário no Maranhão e no Pará, exercendo um apostolado original por ele mesmo denominado "missões à italiana" devido ao caráter teatral de suas pregações. Fez muitas obras entre o Maranhão e a Bahia, como seminários e casas de recolhimento, tal como faria um século e meio depois o padre Ibiapina nesta mesma região. Sobre a atuação do padre jesuíta Gabriel Malagrida, consultar dissertação de mestrado de Célia Cristina da Silva Tavares (Universidade Federal Fluminense, 1995).

[440] Percebe-se que também na historiografia, tal como aconteceu entre os populares, se perpetuou a mitificação do eremita, sendo esta questão analisada pelos trabalhos de GOES (2007) e WELTER (2007).

rosas, antes íngreme e repleto de espinhos, galhos e pedras. Em suas peregrinações pelo sul do Brasil, como veremos no próximo capítulo, o *monge* costumou criar caminhos de via-sacra colocando os próprios fiéis no trabalho de abrir picadas em meio à mata fechada até o cume dos cerros. A redenção para o pecador somente aconteceria por meio de severas penitências e abandono de valores mundanos.

Os missionários italianos dos séculos XVIII e XIX, segundo Jean Delumeau (2003, Vol. II, p. 30-31), tinham retórica e gesticulação que impressionavam aos assistentes, com vozes e gestos soando como verdadeiras "trombetas da palavra de Deus". Ao se dirigirem aos ouvintes utilizavam a pastoral baseada no "pecado e no medo", frisando o inferno e o julgamento final, e, neste momento, enquanto uns choravam por se perceberem no erro buscando iniciar a reconciliação com Deus, outros hostilizavam o orador por se entenderem "agredidos" em seus costumes. Até agora não foi possível descobrir se a passagem do eremita por Sorocaba foi só cercada de bons acontecimentos – se ele, em suas pregações na capela da Fábrica de Ferro, e em outras da região, foi ouvido unicamente com respeito e admiração – ou de fato pode ter havido indisposição entre o orador e os assistentes.[441] Como veremos em outro capítulo, o *monge* João Maria de Agostini, em duas oportunidades, irá sentir a ira de alguns de seus ouvintes.[442]

O que se perpetuou na memória cultivada em Sorocaba a respeito do eremita pode ser conferido em artigo escrito em 1873 no jornal *O Ipanema*. Sob o título "A Pedra Santa", o autor anônimo informa que a tal pedra – numa gruta no alto do morro Araçoiaba – era assim conhecida "por nela ter habitado um religioso da ordem de São Francisco chamado João." Sua chegada ao local estava cercada de mistérios, segundo o cronista, por isso o povo logo lhe conferiu a "auréola de santidade". Na sequência, afirma ter sido breve a sua estada no morro, "porém toda cheia de não vulgar penitência". Semelhante aos "padres do deserto" que tentavam mostrar o "caminho do Senhor", o *monge* desferia "santas palavras" no meio da selva, em sua gruta, a todos aqueles que o procuravam. Também se apresentou diversas vezes na capela da fábrica de ferro. No local de sua morada, no alto do morro, o leito era o próprio chão, de acordo com o cronista, e o alimento quase nenhum. Um dia sumiu-se, deixando a todos sem saber de onde veio

[441] No Arquivo Nacional (Rio de Janeiro) realizei buscas nos maços referentes à província de São Paulo entre os anos de 1840 e 1855. Contudo, entre várias correspondências do interior, escritas por delegados, subdelegados, juízes, padres e frades, nada encontrei que fizesse a menor referência ao "frei João Maria d'Agostinho", ou monge caso assim fosse conhecido. AN, Série Justiça, Códices: IJ1-500 à IJ1-507.

[442] Em 1846, ele foi expulso de uma capela na cidade de Rio Pardo, no Rio Grande do Sul, quando se apresentava aos ouvintes da irmandade do Senhor dos Passos. Do mesmo modo, em dezembro de 1851, será hostilizado em São Borja, cidade na fronteira do Rio Grande do Sul e Argentina, por alguns católicos que não parecem ter se agradado de suas palavras.

e para onde foi. Restaram as lembranças "de suas virtudes na gruta em que habitou, a qual ficou sendo chamada, desde então, *Pedra Santa*"[443] (grifos do autor).

Como citado acima, o cronista do jornal *O Ipanema* afirmou que o "monge da Pedra Santa", de nome João, era franciscano. Talvez tenha assim concluído pela tradição oral que já se perpetuava em Sorocaba na época de redação do artigo (década de 1870). De qualquer modo, não parece haver dúvidas de o italiano ter se apresentado em Sorocaba trajando hábito religioso. Se assim não fosse, o serventuário, em 1844, não o teria descrito como frade. Embora saibamos que o eremita não pertencia a qualquer ordem monástica, fica a dúvida se o hábito que vestia ao chegar a Sorocaba era franciscano ou de alguma outra ordem religiosa. Vale mencionar que havia um mosteiro beneditino na vila de Sorocaba fundado no século XVII remontando ao tempo de formação do povoado. Quando Saint-Hilaire visitou a cidade em 1820 encontrou no mosteiro um único monge, situação que não se alterou até 1838 segundo crônicas de outro viajante (Müller *apud* SAINT-HILAIRE, 1976, p. 185). Também existia um convento de reclusas que seguiam os preceitos de Santa Clara, em número de vinte no ano de 1838 de acordo com o viajante. Quem sabe o termo "monge" não tenha nascido nesta sua primeira passagem por Sorocaba em 1844?

Ao se apresentar de hábito, seja lá aonde o tenha conseguido ou desde quando passou a utilizá-lo, João Maria de Agostini sabia de sua condição de indivíduo sem ordens sacras e de seu não pertencimento a ordens monásticas. Porém, como peregrino e mendicante, tinha necessidade de, vez por outra, trocar as suas vestimentas aceitando de bom grado o regalo ofertado por algum católico. O hábito religioso, signo da distinção entre o leigo e o homem voltado às questões sagradas, dava respeitabilidade a quem o usasse. Colocados diante de frades missionários, o povo simples não estava preocupado em pedir as suas credenciais monásticas: respeitava-os, admirava-os e, muitas vezes, rendiam-lhes grandes honrarias. Muitos frades foram seguidos pelos devotos como "homens santos" pelo interior brasileiro no século XIX.[444]

Ser identificado como frade em missão trazia benefícios como, por exemplo, ser recebido com atenção pelas autoridades e contar com gentilezas que facilitariam as peregrinações pelo interior. Do mesmo modo, o hábito religioso proporcionava outras vantagens, pois conferia peso às pregações, fazendo com que as palavras ganhassem em alcance, ressoando como uma "trombeta de Deus" por lugares distantes, e, ao mesmo tempo, tocasse profundamente os

---

[443] Jornal *O Ipanema*, 26 de novembro de 1873. In: GASPAR, O Monge de Ipanema, 1954, p. 75-78 (GOES, 2007, p. 216). Foi Antônio Gaspar quem encontrou o jornal onde está o artigo "A Pedra Santa". Para comemorar o centenário da passagem do "frei João Maria" por Sorocaba, Antônio Gaspar montou uma peça teatral tendo como personagens o "Monge do Ipanema", o diretor da Fabrica de Ferro e alguns devotos. Cf. GOES (2007).

[444] O historiador Hugo Fragoso (2008, p. 226-236) cita alguns nomes de missionários seguidos como verdadeiros "santos" pela população brasileira do século XIX. Frei Caetano de Messina, Serafim de Catânia, Plácido de Messina dentre outros.

corações em pecado. Ter espectadores era o que desejavam os pregadores de então, não sendo diferente no caso do italiano. Por outro lado, o uso do hábito sem pertença a qualquer ordem monástica poderia ser interpretado pelas autoridades como falsidade, embuste, artimanha para ludibriar o povo com fins de ganhos quaisquer, geralmente dinheiro. Como se percebe, era verdadeiramente tênue a linha que separava a situação do eremita no Brasil.

Diferentes registros nos mostram que o italiano se apresentava de hábito por onde passava, como no momento em que deixou o Rio de Janeiro rumo a Santos e quando chegou a Sorocaba em 24 de dezembro de 1844. Porém, há testemunhos que o descreveram portando algo mais que vestimenta de frade. Nos jornais sul-rio-grandenses de meados de 1848, quando começavam a repercutir na imprensa os milagres das águas santas, o *monge* foi apresentado como jesuíta com o povo indo ao seu encontro "para beijar-lhe as vestes e o cajado".[445] Nos artigos de Felicíssimo de Azevedo, em 1895 e 1898, este menciona que o *monge* estava "vestido com uma sotaina de saragoça (...) possuía um bastão e um crucifixo trazido ao pescoço (...)". O padre Zeferino Dias Lopes (1891, p. 45-46) relatou que "no ano de 1846 apareceu nesta paróquia [de Rio Pardo, RS] um italiano trajando hábito preto cingido por um cordão branco (...) era conhecido por monge".[446] Pelos depoimentos de descendentes dos contemporâneos do "solitário do Novo México" se sabe que ele carregava pequeno sino para avisar de sua chegada aos povoados e vilas. Em uma fotografia de 1861, aparece o eremita *Juan Maria de Agostini* em trajes negros empunhando um bordão; no segundo retrato, este identificado ao ano de 1867, ele surge com capa escura, hábito claro, Bíblia e cajado. Todos estes objetos faziam parte de sua indumentária e eram essenciais para que fosse identificado como homem dedicado às questões sagradas.

Enquanto pregador itinerante do Evangelho, "frei João Maria" não se distinguia de outros que atuavam pelo interior brasileiro no século XIX, como seus conterrâneos capuchinhos. Porém, destes se diferenciava por habitar alto de montanhas tal como um eremita. Como artesão que era – apesar de ser aleijado de três dedos da mão esquerda[447] – deve ter continuado a produzir rosários e crucifixos para serem trocados por víveres com aqueles que o socorriam em sua morada, agora no alto do morro do Araçoiaba, em Sorocaba. Os sitiantes da região, segundo tradição oral reproduzida por João Lourenço da Silva (*apud* CABRAL, 1960, p. 109-110),

[445] Conforme vimos no capítulo "As Águas Santas".
[446] Texto sob o título: *Comentário Eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul desde 1737*. Padre Zeferino Dias Lopes (falecido em 4 de setembro de 1894 – Cachoeira do Sul). Cachoeira do Sul, 11 de novembro de 1891. Datilografado dos manuscritos originais. Cópia arquivada no Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul – IHGRS, Porto Alegre.
[447] Conforme descreveu o serventuário de Sorocaba, em 1844, ao tomar os sinais antropométricos do italiano. Vale ressaltar que ser aleijado não significava a falta de dedos conforme se poderia pensar. E ainda, no caso do "frei João Maria", o seu aleijão era na mão esquerda e não na direita.

"habituaram-se a fazer visitas ao solitário da Pedra Santa, tornando-se, desta forma, o local centro de piedosas peregrinações".[448] A vida do italiano em Sorocaba, como se percebe, não diferia da que levara no Rio de Janeiro meses antes. Mantinha os costumes, os ofícios e a dinâmica, intercalando a busca pela solidão com o convívio social, apresentando-se de hábito religioso e carregando objetos como bordão, Bíblia, crucifixo e rosários.

Em algum momento de 1845,[449] o eremita saiu de Sorocaba, aparentemente não avisando ninguém de sua partida, deixando os seus vizinhos – operários, sitiantes, roceiros e bugios – sem respostas sobre seu paradeiro. Dos contatos que fazia e das relações que mantinha pode ter recebido notícias que o fizeram decidir seguir em sua jornada peregrina. Seja como for, um funcionário da Fábrica de Ferro do Ipanema, após encaminhar-se ao alto do morro do Araçoiaba para verificar o que havia acontecido ao "ilustre" morador, uma vez que não havia dado sinal de vida, escreveu o seguinte bilhete:

> Ipanema, 1 de setembro de 1846.
> Passando hoje na Pedra do Monge não mais encontrei ele lá. Notei umas manchas de sangue velho no lugar onde ele morava; podendo ser um crime, venho comunicar isso a V. mce. Ao Senhor Diretor da Fábrica de Ferro do Ipanema. José Almeida da Graça, zelador das matas[450]

Estes são dilemas que fizeram da história deste eremita italiano um mistério, permitindo, assim, o surgimento de lendas a seu respeito. Controvérsias que reforçaram o caráter "mitológico" das narrativas, sendo estas fortalecidas "pela fragilidade que a falta de precisão histórica pode imputar-lhe" (GOES, 2007, p. 97). Outras fontes poderão diminuir historiograficamente as imprecisões a seu respeito ao trazerem novas informações que auxiliarão a precisar o itinerário de tão dinâmico sujeito. No entanto, vencido pela dúvida tal como Oswaldo Cabral (1960, p. 133) quando tentou estabelecer uma exata correlação entre o tempo e o território "palmilhado pelo eremita tornado peregrino" após deixar Sorocaba, só me cabe concordar com sua afirmação: "inegável, entretanto, que João Maria, certa época, abalou para o sul". Foi para o sul, mas, conforme veremos no próximo capítulo, não exatamente para o Rio Grande do Sul como acreditou Cabral.

---

[448] João Lourenço da Silva escreveu seu livro em 1953. A parte referente à vida de João Maria no alto do morro do Araçoiaba foi recolhida de seu avô que entrevistara pessoas que conheceram o eremita. Alguns, inclusive, afirmaram terem ido visitá-lo em sua morada no morro. Cf. "Apontamentos para a História da Fábrica de Ferro do Ipanema", 1953 (*apud* CABRAL, 1960, p. 110).

[449] A data de sua saída é incerta. Alguns acreditam ter sido em 1846, como FACHEL (1995, p. 19). Outros, ainda, atestam que sua saída não se deu antes de 1851, conforme João Lourenço da Silva (*apud* CABRAL, 1960, p. 110). Acredito que tenha deixado Sorocaba no início de 1845, como veremos no próximo capítulo.

[450] O primeiro a publicar tal bilhete foi o pesquisador Antônio Gaspar, em 1938 (FACHEL, 1995, p. 19). Segundo Cabral (1960, p. 139), este bilhete foi encontrado por João Graciano de Oliveira no Arquivo da Fábrica de Ferro do Ipanema. Cabral o cita a partir do artigo "O Monge do Ipanema" escrito por Aloísio de Almeida e publicado no jornal sorocabano *Cruzeiro do Sul*, em 1942.

# CAPÍTULO 4

## A LENDA *MONGE* JOÃO MARIA

Conduzido de canoa até a isolada Ilha do Arvoredo, no litoral de Santa Catarina, em 24 de dezembro de 1848, João Maria de Agostini fez esta escolha para ocultar-se dos olhares dos homens. Obrigou-se a buscar o retiro e a solidão após envolver-se em especulações variadas em função da crença popular que lhe atribuía o dom de tornar milagrosas as águas de uma fonte, nos arredores da vila de Santa Maria no interior do Rio Grande do Sul. Afastava-se, assim, dos exageros populares e das acusações de setores da sociedade que o viam como espião ou charlatão. Para desfazer mal-entendidos e reverter desconfianças, foi necessário usar de persuasão com os presidentes das províncias do Rio Grande e de Santa Catarina para convencê-los de que suas intenções eram "puramente" evangélicas e nada se relacionavam com questões políticas, sociais ou incentivassem o fanatismo. Dada a sua condição de indivíduo vigiado – mas não prisioneiro –, foi imperativo assumir a postura de homem desinteressado dos negócios terrenos. Colocou em primeiro plano, portanto, sua vocação de eremita ao solicitar ao governo permissão para ir residir na erma Ilha do Arvoredo.

O marechal Antero de Brito, então presidente da província catarinense, autorizou a ida do *monge* para a ilha e incumbiu dois pescadores para cumprirem esta tarefa.[451] Contudo, os designados pescadores logo trataram de espalhar a notícia de que "o monge milagroso do Rio Grande" habitava o Arvoredo e, neste local, havia "descoberto uma fonte de água santa que servia para curar toda sorte de feridas." Com a divulgação destas informações, não demorou para que os habitantes da região afluíssem ao lugar para buscar contato com o "homem santo" e as águas do Arvoredo a fim de sanar diversas enfermidades. O plano do eremita para se isolar e

[451] De acordo com as informações que Cruz Jobim apresentou em discurso no Senado na Sessão de 15 de junho de 1874, p. 262. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro – BN, Setor de Periódicos, Anais do Senado.

reverter a desconfiança das autoridades estava sob riscos de fracassar, pois sua fama de milagroso alastrava-se sem controle.[452]

Moradores vizinhos à ilha começaram a avistar, em um dos lados do Arvoredo, "uma fogueira ardendo todas as noites" (VÁRZEA, 1985, p. 145-146). Curiosos para saber do que se tratava, os ribeirinhos dos povoados de Canasvieiras e Ponta das Canas rumaram para a ilha em busca de explicações, deparando-se, então, com a figura misteriosa de um *monge*. Pelas narrativas, ele era um "venerando ancião, de alta estatura, vestido com um burel remendado, e de longas barbas brancas" (Ibid., p. 145). De acordo com os primeiros pescadores que para lá se dirigiram, o *monge* "andava fazendo vida santa", mas também ensinava rezas e curava doentes com benzeduras e cozimentos (BOITEUX, 1993, p. 133). A todos que o procuravam em sua furna na Ilha do Arvoredo, recebia com afabilidade e carinho, pois logo deve ter percebido que não poderia ali permanecer sem a assistência dos moradores que o supririam com alimentos. O eremita tinha consciência do fascínio que exercia, usando este poder ao seu favor na hora de transmitir as "verdades do Evangelho". Conforme os dias se passavam, o número de pessoas a buscá-lo em seu retiro aumentava, deixando-o apreensivo quanto à repercussão desta nova mobilização ao seu redor, pois as experiências anteriores no Rio Grande do Sul – nos Cerros do Campestre e do Botucaraí – estavam presentes em sua mente. A história parecia estar se repetindo.

Dentre roceiros e pescadores ávidos por ter contato com o *monge* santo, um visitante em especial não parece tê-lo procurado com a intenção de curar moléstias, aprender rezas ou ouvir conselhos. As notícias de que o "monge do Rio Grande" estava a habitar a Ilha do Arvoredo e que o povo afluía ao lugar em busca de benesses atraiu a atenção do vigário da vila de São José,[453] local próximo a capital Desterro. Em fevereiro de 1849, o padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva foi até a ilha por iniciativa própria para ver e ouvir o "famoso" *monge* das águas santas.

Deputado provincial em segundo mandato, o padre Joaquim escrevia textos para jornais de Santa Catarina[454] e publicou artigo na Revista do Instituto Histórico e Geográfico

---

[452] Na Biblioteca Nacional, no setor de Obras Raras, pesquisei as poucas edições disponíveis do jornal *Conciliador Catarinense* entre os meses de dezembro de 1848 e abril de 1850. Porém, nenhuma comentou sobre o período de estada do monge na Ilha do Arvoredo, talvez por ser o jornal órgão oficial do governo de Santa Catarina que não estava interessado em dar publicidade ao caso. No Arquivo Público do Estado de Santa Catarina - APSC, busquei documentos dos distritos de Canasvieiras e Porto Belo, povoados próximos à Ilha do Arvoredo, na expectativa de encontrar alguma carta de subdelegado ou inspetor de quarteirão relatando algo sobre o eremita italiano e o fluxo de fiéis que se deslocavam para o local de retiro do monge.

[453] O padre Joaquim Gomes de Oliveira Paiva foi provisionado pelo Imperador D. Pedro II para ocupar a freguesia de São José, Santa Catarina, no dia 4 de outubro de 1844. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – ACMRJ, CO-04, Pasta de correspondências, provisões de diversos sacerdotes.

[454] No jornal *Conciliador Catarinense*. Edições presentes na BN, Setor de Obras Raras.

Brasileiro.[455] Seu envolvimento na política, porém, provocava a desconfiança em alguns paroquianos que acreditavam ser o padre membro da maçonaria. A suspeita foi comunicada pelo Arcipreste de Santa Catarina ao bispo no Rio de Janeiro, dizendo que o povo deixava de frequentar a missa por causa de o padre Joaquim ser maçom.[456] Não dando ouvidos às intrigas, o bispo fluminense indicou ao imperador Dom Pedro II, meses depois, o padre Joaquim para o cargo de vigário de Desterro, capital de Santa Catarina, reconhecendo seus serviços às causas do Império e por sua capacidade enquanto sacerdote. Após a nomeação do imperador, assumiu o posto em meados do ano de 1849 dando continuidade, também, ao seu ofício de professor de latim e francês da elite juvenil catarinense. Como se percebe, o padre Joaquim era personalidade conhecida na província, circulava nos espaços do poder e era dotado de boa erudição.

Certamente ansioso para conhecer o *monge* autoexilado na Ilha do Arvoredo, o padre Joaquim solicitou a companhia de dois oficiais do Exército, e, no dia 10 de fevereiro de 1849, o trio tomou um pequeno veleiro para chegar à Ilha do Arvoredo, distante da costa 15 km. Sendo assim, naquela manhã desembarcaram no Arvoredo o sacerdote e dois oficiais militares para conhecerem o *monge* celebrizado pelo povo como milagreiro. Esta visita espontânea do vigário virou notícia entre os pescadores da região,[457] alcançando os ouvidos do então vice-presidente da província Severo Amorim do Vale.

Logo que tomou ciência do fato, Amorim do Vale procurou o padre Joaquim a fim de saber o que descobrira a respeito do *monge*. O vice-presidente procurava cumprir as recomendações transmitidas pelo ministro da Justiça relativas a João Maria de Agostini, buscando informar-se dos motivos que o fizeram ir residir na Ilha do Arvoredo e se a escolha teria em vista uma fuga para regressar à província do Rio Grande do Sul.[458] Como resultado das diligências, foi informado pelo vigário Joaquim, "pessoa ilustrada e digna de confiança", que nenhum receio poderia haver de estar o *monge* planejando fugir ou algo parecido. Antes por ser isolada, preferiu lá estabelecer morada a qualquer outro local "para melhor ocultar-se à comunicação com a sociedade para destarte entregar-se sem distrações à vida contemplativa que

---

[455] Artigo publicado em 1846 (1ª edição) sob o título: "Joaquim Francisco do Livramento – Biografia dos brasileiros distintos por letras, armas, virtudes, etc". *RIHGB*, Tomo 8, 2ª ed. 1867, p. 391-401.

[456] ACMRJ, CO-11, documentos avulsos, 1810-1940. Carta do Arcipreste de Santa Catarina ao bispo Dom Manoel do Monte, 10 de outubro de 1848.

[457] Conforme se pode constatar a partir dos livros de Virgílio Várzea (1985) e José Boiteaux (1993) – ambos nascidos em Santa Catarina em meados do século XIX –, histórias começaram a ser contadas entre os ribeirinhos daquela região a respeito da presença do monge morador da Ilha do Arvoredo. Para Virgílio Várzea, tudo não passava de lenda surgida entre os "velhos lavradores daqueles sítios" (VÁRZEA, 1985, p. 146). O segundo autor, contudo, romanceou a permanência do monge na ilha, mas utilizou nomes de pessoas que viveram àquela época, mencionando que o padre Joaquim e dois amigos foram até a ilha visitar o monge: José da Silva Ramos e Domingos Costa (BOITEAUX, 1993, p. 136). No caso, o autor referia-se aos dois oficiais do Exército mencionados no documento escrito pelo padre Joaquim em fevereiro de 1849.

[458] Conforme o capítulo anterior no subtítulo: "Dossiê monge João Maria de Agostini".

adotou segundo a regra de Santo Antônio Abade...", escreveu Amorim do Vale ao ministro da Justiça.[459]

Depois de ouvir as informações do padre Joaquim, o vice-presidente solicitou informalmente a redação de um relatório circunstanciado de sua visita à Ilha do Arvoredo. Este relatório seria, então, enviado ao ministro no Rio de Janeiro. Vale lembrar ter sido a partir deste documento que o ministro recebeu a informação de que João Maria Agostini havia morado na Pedra da Gávea, entre agosto e dezembro de 1844, como apresentado no capítulo anterior. O relatório do padre Joaquim é de grande relevância para a presente pesquisa pelas informações ali contidas a respeito do eremita italiano, elucidando aspectos de sua formação cultural e as atividades realizadas entre os anos de 1845 e 1848, intervalo de tempo que envolve a sua saída de Sorocaba, interior paulista, e o aparecimento como "monge milagroso" no Rio Grande do Sul.

## 4.1. O benfeitor e o eremita na Ilha do Arvoredo

Procurando satisfazer o pedido do vice-presidente de Santa Catarina, "o qual exigia algumas informações acerca do monge João Maria de Agostinho", padre Joaquim escreveu, sucintamente, o que pôde observar da visita à Ilha do Arvoredo no dia 10 de fevereiro de 1849. Acompanhado do Ten. Cel. José da Silva Ramos e do Major Domingos José da Costa Sobrinho, declarou:[460]

> João Maria Agostinho é um verdadeiro eremita, ou anacoreta, que, deixando à sociedade, convenceu-se de que melhor poderia servir a Deus buscando o ermo e a solidão onde, seguindo o Instituto de Santo Antão Abade, vive em continua oração, na mais completa abstinência e entregue a vigílias e mortificações. Possuindo um fundo de conhecimentos não vulgares, sabe perfeitamente a língua latina e francesa e é muito versado em Teologias. Verdade é que *não têm ordens sacras*; porém, na Província do Rio Grande do Sul, obteve permissão do Vigário Geral [Thomé Luiz de Souza], atento à sua reconhecida capacidade para *fazer práticas doutrinais*; e igual ministério exerceu em Buenos Aires.

[459] AN, Série Justiça, IJ1-558, Ofício de 3 de março de 1849. Governo de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale, ao ministro da Justiça Euzébio de Queiróz. O referido documento pode ser também encontrado no Arquivo Público do Estado de Santa Catarina, Florianópolis – APSC, Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851, f. 75v e 76, Aviso n. 14.
[460] Fiz a atualização da grafia e dividi o texto em parágrafos para facilitar a leitura.

Pela sua conversação obtive saber que ele estivera por algum tempo no Cerro da Gávea no Rio de Janeiro, e, que dali, se retirara para o Sul. Em Buenos Aires foi, ao princípio, muito acolhido de [Juan Manoel de] Rosas que o convidou a ir exercer a Catequese; porém, a sua missão puramente Evangélica desagradou àquele, e o monge teve de voltar por muito favor para a Província do Rio Grande, onde fixou a sua morada no Cerro do Botucaraí e em Santa Maria da Boca do Monte. Passando eu a perguntar-lhe sobre as águas milagrosas descobertas nesta Província [do RS], disse-me que eram muito medicinais, máxime para moléstias de pele; e que ele, além disso, costumava ensinar um unguento que muito concorria para a cura das chagas.

Perguntei-lhe, depois, se no Arvoredo [a Ilha] também havia destas águas, pois que tinha ouvido de muita gente; respondeu-me que tudo isso era uma invenção popular que bastante o afligia, porque a autoridade pública o teria por um impostor e estaria com ele em contínua desconfiança; entretanto, não tendo ele meios de obstar a que o povo lá fosse perturbar o seu retiro, pois até alguns fazia trabalhar em serviços pesados, a outros repreendia, mandando-os tratar de suas famílias; e que nada disto sendo bastante, estava resolvido a abandonar a Ilha, se lhe fosse permitido, e buscar na Cordilheira dos Andes um ermo mais próprio para viver solitariamente.

A vista, pois, do que tenho referido e de outras observações que fiz, estou convencido, Exmo. Sr., *que este eremita nada tem de hipocrisia*; a sua vida austera e penitente, a sua linguagem franca, a pureza de seus costumes e a abnegação de todos os negócios terrenos bastam para testemunha da sua virtude. O povo, porém, que se dirige àquela ilha, cheio de prevenções e ideias do maravilhoso, que vai beber a boa água do Arvoredo, possuído da mais ardente fé (o que muitas vezes só por si basta para curar graves moléstias, como a experiência tem mostrado); o povo, que quando volta quer contar mais alguma novidade, eis quem nos faz suspeitar de *um indivíduo digno de admiração*, que neste século adotou uma vida solitária de que tivemos tantos exemplos nos primeiros tempos do Cristianismo (grifos meus).[461]

[461] Finalizou o documento da seguinte maneira: "O que acabo de referir é quanto posso de momento informar a V. Exa. a vista dos muitos afazeres que pesam sobre mim: entretanto, se V. Exa. quiser obter uma notícia mais circunstanciada, eu prontamente me prestarei a dar-lhe com mais algum tempo, avisando-me V. Exa. para este fim. Deus Guarde a V. Exa. Vila de São José, 23 de fevereiro de 1849. Ilmo. Exmo. Sr. Dr. Severo Amorim do Valle, Vice Presidente desta Província. Vigário Joaquim Gomes de Oliveira Paiva". AN, Série Justiça, IJ1-558, documento de 23 de fevereiro de 1849, do padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva ao vice-presidente de Santa Catarina Severo Amorim do Vale. Este documento seguiu em original ao ministro da Justiça em meados de março de 1849. Não encontrei cópia de tal carta no Arquivo Público de Santa Catarina.

Primeiramente lido pelo vice-presidente da província de Santa Catarina, este relatório foi encaminhado ao ministro da Justiça na Corte. Provavelmente, após o lerem, começaram a modificar suas impressões a respeito do *monge* João Maria. O documento, redigido por alguém ilustrado e digno da confiança do vice-presidente Severo Amorim do Vale, apresenta características positivas do italiano, claramente uma tentativa de inocentá-lo das acusações de embusteiro, charlatão ou espião. Somando este documento ao escrito pelo inspetor da Lagoa Rodrigo de Freitas, no Rio de Janeiro, o proprietário José Francisco Ferreira,[462] tem-se dois testemunhos de defesa do *monge* que influenciaram o ministro Euzébio de Queiróz no momento de dar o veredicto sobre o caso, como se verá no próximo capítulo. O ministro, possivelmente, levou em consideração o fato de que ambos os relatórios foram elaborados por sujeitos sem vínculos entre si, distantes no espaço territorial brasileiro, e, mesmo assim, apresentaram-se como benfeitores do eremita peregrino. O vigário Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva não reprovou as práticas doutrinais do eremita, talvez por também reconhecer nele capacidade de executá-las apesar de não ter ordens sacras.

Recordando as informações do capítulo anterior, o inspetor da Lagoa escreveu o seu depoimento em abril de 1849 referindo-se à presença de um eremita morador da Pedra da Gávea entre agosto e dezembro de 1844. Havia se passado quatro anos desde que João Maria estivera como vizinho de José Francisco Ferreira na região da Gávea, e o italiano, naquele tempo, era um eremita artesão que recebia mantimentos da população local. O inspetor José Francisco Ferreira se manteve precavido por ser aquela presença um tanto inusitada, mas, com o passar das semanas, foi conhecendo João Maria e colocou-se, inclusive, como seu protetor e benfeitor. O Sr. Ferreira, provavelmente, não sabia dos detalhes que transformaram o anônimo eremita em epicentro de uma crença popular no sul do Brasil – a romaria às águas santas –, declarando, então, nunca ter visto nem constatado ser "o dito Monge homem de maus costumes".[463]

Ao contrário do relatório do inspetor da Lagoa, padre Joaquim escreveu o seu dias após ter contatado o italiano na Ilha do Arvoredo. O testemunho do sacerdote foi redigido em função de sua curiosidade em relação à identidade do "monge milagroso do Rio Grande". Em comparação com o inspetor da Lagoa, o vigário estava bem informado da situação pela proximidade territorial aos acontecimentos que se desenrolavam no Rio Grande do Sul em função da crença no poder de cura das águas santas. Além disso, testemunhava, na Ilha do Arvoredo, o início de uma aglomeração em volta do *monge*.

[462] De acordo com o capítulo anterior. Documento presente no: AN, Série Justiça, IJ1-558. Documento de 3 de abril de 1849, do Inspetor do 9° Quarteirão, Sr. José Francisco Ferreira, ao subdelegado da Freguesia da Lagoa, Sr. Hermenegildo Xavier de Morais.
[463] Ibid.

Resumindo o encontro com o eremita em um relatório de três páginas, o vigário Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva passou algumas horas diante do italiano na Ilha do Arvoredo. Durante a conversa, o padre deve ter se mantido precavido, procurando acompanhar com atenção as palavras e o comportamento do *monge*, já que esse se encontrava em uma situação indesejada, pois estava impedido de ir e vir conforme seu costume de peregrino. A presença de dois oficiais do exército – atentos e curiosos por estarem frente a frente com o célebre "monge santo" –, requisitados, a princípio, para garantir a segurança do padre Joaquim, deve ter afastado momentaneamente os devotos, assegurando uma conversa sem interrupções. Aos poucos ambos foram se conhecendo e depositando mútua confiança, uma vez que cada um buscava atingir seus próprios objetivos. Para o *monge*, era imperativo mostrar-se arredio às crenças populares e revelar ao vigário o seu lado religioso, ou seja, que vinha procurando servir a Deus no ermo e na solidão onde seguia o Instituto de Santo Antão Abade, vivendo, portanto, em continua oração, completa abstinência e entregue a vigílias e mortificações.

É certo que o *monge* estava em situação incômoda e indesejada, autoexilado em uma ilha e impossibilitado de se mover por saber que estava sob vigilância das autoridades. Caso saísse do Arvoredo sem a ordem do governo provincial, sua condição mudaria para indivíduo fora-da-lei, foragido, e poderia ser perseguido por isso. Tudo o que não desejava. Como estrangeiro, procurava manter-se na legalidade para não enfrentar problemas com as autoridades, e, conforme deve ter percebido, havia normas a serem seguidas, como respeitar a hierarquia e não querer desafiar homens que ocupavam cargos de poder. Diante do padre Joaquim, o *monge* percebeu a chance de evidenciar humildade e resignação, comportando-se de modo distinto quando desembarcou em Desterro meses antes e mostrou-se ao marechal Antero de Brito como sujeito "incapaz de poder pregar por ser intolerante, sem humildade, nem resignação".[464] Para contornar a situação incômoda em que se encontrava, era imprescindível conquistar aliados, protetores capazes de interferir por ele junto ao governo.

Analisando os depoimentos de diferentes testemunhas a respeito do comportamento do italiano em diversos locais do Brasil – na Gávea no Rio de Janeiro, no Araçoiaba em Sorocaba, no Campestre e no Botucaraí no sul –, percebe-se que ele andava nos arredores dos cerros procurando plantas, raízes e nascentes de água. Buscava alimento e o que pudesse ser utilizado para as práticas de cura, habilidade que vinha desenvolvendo como alternativa de sobrevivência, pois não era sempre que seus rosários e crucifixos circulavam ou encontravam interessados.

[464] Recorde-se que estas foram impressões iniciais do presidente no dia do desembarque do monge na capital Desterro, em meados de dezembro de 1848. APSC, Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851, f. 68 e 68v, Aviso n. 65, Ofício do marechal Antero Ferreira de Brito ao ministro da Justiça, 16 de dezembro de 1848 – Avisos do presidente da província de Santa Catarina ao ministro da Justiça.

Consciente de suas escolhas, a condição de vida peregrina e mendicante impunha este comportamento, a exemplo de outros eremitas que, em tempos recuados, como Santo Antão Abade, adotaram este estilo de vida.

Buscar o alimento explorando a fauna e a flora não era "privilégio" de homens interessados em levar "vida santa", antes era algo forçoso a qualquer viajante em trânsito entre as imensidões despovoadas do Brasil, como bem nos mostrou Sergio Buarque de Holanda em seu livro "Caminhos e Fronteiras".[465] Além disso, os indígenas adotavam este modo de vida utilizando seus conhecimentos para extrair os recursos possíveis para a própria sobrevivência. O tempo passado nos Andes e a travessia amazônica devem ter servido de aprendizado ao italiano *Giovanni Maria de Agostini*, adquirindo e assimilando informações sobre como identificar e utilizar elementos da natureza para a cura de enfermidades, como doenças de pele. No Campestre, e, talvez, em outros lugares, o *monge* "costumava ensinar um unguento que muito concorria para a cura das chagas", declarou o padre Joaquim que em momento algum reprovou ou condenou essas atitudes.[466] Ao procurar detalhes que pudessem esclarecer quem era o sujeito alçado à categoria de santo pelos populares, o vigário saiu da Ilha do Arvoredo admirado com o que viu e ouviu, afirmando que a vida austera e penitente levada pelo eremita, aliada a uma linguagem franca, pureza de costumes e abnegação de todos os negócios terrenos, bastava para testemunha da sua virtude. A aprovação do padre será decisiva para o veredicto que o ministro da Justiça dará meses depois, pois o relatório favoreceu o italiano apesar de apresentá-lo como leigo. Portanto, pelo menos institucionalmente, não poderia ser considerado "monge".[467]

Analisando o relatório do sacerdote é possível perceber a reação do povo diante do eremita, reverenciado como intermediário de Deus na terra. Ao avistarem um sujeito de barbas longas e rosto magro, vestido como frade, empunhando objetos sacros como Bíblia, rosários, crucifixos e bordão de peregrino, pregando em vários idiomas, os ouvintes acreditavam estar diante de um "homem santo". Outros sinais atestavam aos olhos das pessoas que ele era um

---

[465] Sérgio Buarque de Holanda faz uma análise magistral onde demonstra como era uma viagem pelos sertões brasileiros dos séculos XVII e XVIII, a busca por sobrevivência onde os aventureiros – fossem índios, bandeirantes, peões ou tropeiros – colocavam em prática todo o seu conhecimento a respeito da natureza para dela extrair suas necessidades básicas (HOLANDA, 1994, p. 19-152).

[466] É possível que a habilidade de curandeiro, ou, ao menos, um interesse pelas ciências da natureza, tenha vindo com ele da Europa, sendo aprimorada, então, em suas peregrinações pelos Andes, pela Amazônia e outras regiões da América. A atuação como boticário – ou curandeiro – era um recurso de sobrevivência, tal como o artesanato de rosários e crucifixos trocados por mantimentos. Estas práticas o acompanharão por todo o percurso no Novo Mundo, inclusive nos Estados Unidos na década de 1860. Os detalhes da permanência do eremita nos Estados Unidos, entre 1861 e 1869, serão tratados no último capítulo deste trabalho.

[467] O padre Joaquim referiu-se a João Maria de Agostini como eremita, e não como monge. Na verdade, o termo "monge", na tradição religiosa popular brasileira, era sinônimo de "ermitão", servindo para identificar qualquer pregador itinerante que intercalava momentos de solidão com a peregrinação Sobre este assunto, consultar: Riolando Azzi (1976; 1993). Como os documentos continuam a tratar o italiano como monge, irei me manter fiel às fontes mesmo sabendo de sua condição leiga.

"homem de Deus": frequentes jejuns, recusa da carne como alimento, vivia sujeito às intempéries, sem conforto, no sofrimento. Dotados de racionalidade própria – pois ouviam dizer que o *monge* tornava milagrosas as nascentes de água –, ao regressarem às suas casas contavam novidades e maravilhas a respeito das curas, das águas e do santo. Se houve exageros – e parece certo ter havido – eles foram consequências da surpresa que representava a presença do "monge milagroso do Rio Grande" na Ilha do Arvoredo, oportunidade rara para quem buscava o maravilhoso. Suplicando pelo milagre, queriam prolongar ao máximo o tempo de permanência ao lado do santo na esperança de serem beneficiadas pelo poder de Deus. Era o sagrado que se colocava acessível e benéfico às pessoas comuns (Vauchez, 1987, p. 289), pois o eremita evocava a ideia de beatitude, virtude e santidade: era o próprio receptáculo do poder de Deus. Difundida, principalmente, a partir do século XI na Europa medieval, a imagem do eremitismo como "via da perfeição" (Vauchez, 1990, p. 218) subsistia no interior brasileiro do século XIX.

Para o padre Joaquim, essa credulidade popular era a responsável por fazer com que se levantassem suspeitas de charlatanismo e impostura a respeito de um homem "digno de admiração que, neste século, adotou uma vida solitária de que tivemos tantos exemplos nos primeiros tempos do Cristianismo". O vigário ficou fascinado com o personagem que ele entendeu ser semelhante aos santos solitários de antigamente, concluindo suas impressões a respeito do *monge* de modo positivo. Como se percebe, até mesmo indivíduos de formação cultural acima da média ficavam deslumbrados ao se depararem com um sujeito como João Maria de Agostini. Não deve nos causar espanto esta reação do padre Joaquim, pois a tradição bíblica sempre ensinou que os verdadeiros santos eram, também, grandes taumaturgos, manifestando a santidade por meio de milagres (Vauchez, 1987).

O eremita italiano colocava as pessoas para trabalhar em serviços pesados para ocupar o tempo daqueles que não queriam regressar aos lares e afazeres. Esses tais "serviços pesados", embora não esteja assim descrito no relatório do padre Joaquim, era a abertura e limpeza de um caminho ligando a base até a parte mais alta da Ilha do Arvoredo, erguendo-se, em intervalos regulares, cruzes de madeira que comporiam a via-sacra. Nada diferente do que fez nos Cerros do Campestre e Botucaraí e em outros locais por onde passará em peregrinação. No cume dos cerros abria-se uma clareira cortando-se árvores, arbustos e mato para, ali, plantarem três cruzes. Ladeada por duas menores, no centro ficava a maior de todas, a própria cruz de Cristo. Neste local, após o esforço da subida, as pessoas se reuniam para rezar coletivamente. Interessante é constatar que o povo, uma vez concluído os serviços, não abandonava o lugar, pelo contrário, continuava a afluir e até construía ramadas para ali permanecer. Na Ilha do Arvoredo, assim

como no Campestre, esta prática perturbou sobremaneira o *monge*, tanto que, a partir deste momento, passou a fazer constantes solicitações para deixar a ilha.[468]

Aflito com as "invenções" populares sobre as águas do Arvoredo, temia que as autoridades públicas o vissem em contínua desconfiança e acreditassem, então, ser ele impostor e charlatão que ludibriava as pessoas ao prometer curas que não poderia realizar. Ao procurar a isolada Ilha do Arvoredo, o *monge* queria, justamente, desfazer a imagem negativa que pairava sobre ele provando às autoridades estar imbuído de objetivos puramente evangélicos. Apesar de repreender o povo e mandá-lo cuidar de suas famílias, nada disso surtia efeito, por isso solicitou ao vigário que interviesse junto ao governo de Santa Catarina para permitir a sua saída da ilha e buscar na Cordilheira dos Andes um ermo próprio para viver solitariamente. Talvez tenha falado ao padre Joaquim que já havia morado nos Andes anteriormente, e para lá queria regressar por estar "aborrecido dos homens". Em suas reflexões, nos raros momentos de solidão na Ilha do Arvoredo, o eremita devia nutrir um saudosismo de seu passado recente, acreditando que o período de tempo vivido nas altas montanhas da Cordilheira dos Andes – entre 1838 e 1843 – havia sido melhor do que as experiências presentes no sul do Brasil.

A partir dos manuscritos atribuídos ao eremita do Novo México (*apud* CAMPA, 1994, p. 170-171), Juan de Agostini teve tempos tranquilos enquanto morador dos Andes. Uma vez desembarcando na cidade de Caracas, capital da recém-formada República da Venezuela, em 1838, o italiano permaneceu alguns dias nessa cidade para recolher informações e dar início a sua jornada pelo Novo Mundo. Ao sair de Caracas, cruzou por Santa Fé de Bogotá e Popayan na Colômbia; Quito e Guayaquil no Equador; Lambayeque e Motupe no Peru, e em todos os lugares declarou ter vivido "por tempo variável, pregando às pessoas de acordo com as ordens que recebia dos bispos". Em Caracas, Bogotá e Lambayeque, os bispos requisitaram-no para o sacerdócio – de acordo com os manuscritos –, fazendo de todo possível para mantê-lo em suas respectivas dioceses: "porém, quando lhes expliquei o voto que tinha tomado e a vocação que tinha recebido, eles me permitiram continuar", declarou o eremita Juan de Agostini. Em Motupe, província de Lambayeque, norte do Peru, o italiano passou dois anos (entre 1841 e 1843) em uma caverna ao lado de grandes montanhas dos Andes: "Minha casa era doze milhas distantes das aldeias, mas isso não me impedia de ir à igreja paroquial, todos os domingos e dias de festa para assistir a Missa. Naquele tempo eu era jovem, caminhar, então, era um verdadeiro prazer."[469]

[468] O recém nomeado presidente de Santa Catarina, Antônio Pereira Pinto, logo após assumir o cargo em abril de 1849, enviará dois ofícios ao ministro da Justiça avisando sobre estes pedidos do monge. Estes documentos serão vistos no próximo capítulo.

[469] Declarações elaboradas em retrospectiva, pois os seus manuscritos foram escritos em meados da década de 1860 quando já estava nos Estados Unidos. Contudo, são importantes no sentido que revelam as impressões de um

No transcorrer de sua trajetória pelo Novo Mundo, as necessidades o obrigaram a diversificar suas atividades, estratégia de sobrevivência para melhor cumprir com seus objetivos, talvez em promessa "à Santa Mãe de Deus" conforme teria declarado ao presidente da província sul-rio-grandense em 1848.[470] Além da vestimenta de frade e dos objetos religiosos que carregava, como Bíblia, bordão, rosários e crucifixos, dizia-se peregrino vindo de Roma – cidade santa segundo compreensão da época – cumprindo a vocação conforme mensagem supostamente comunicada pela Virgem Maria. Pregador do Evangelho tal como os frades capuchinhos de seu tempo, destes se afastava ao procurar o ermo das montanhas, grutas ou cavernas para habitar, buscando levar "vida santa" conforme o povo referia, ou vida penitencial tal como os anacoretas dos primeiros tempos do cristianismo, de acordo com a opinião do padre Joaquim.

Como se percebe, a existência do *monge* era permeada pelo religioso, repleta de atributos que, uma vez conjugados, fizeram atiçar a crença popular de ser ele "santo". Colocava as pessoas em serviços pesados reprimindo-as moralmente, porém, também as atendia ao dar conselhos e curar suas enfermidades. Desse modo, o italiano desempenhava o papel esperado do "intermediário de Deus", ou seja, ensinava como levar vida santa dando a sua própria como exemplo. Para os populares, a roupa e o comportamento bastavam para considerar o eremita santo, e pouco importava se havia feito votos sacerdotais. Quanto aos padres e bispos, se alguns o reprovaram,[471] muitos atestaram a idoneidade do italiano e relevaram a falta de documentos que comprovassem a pertença monástica.[472] Fiel à sua vocação de peregrino, expressou o desejo de ir aos Andes – na verdade regressar – para viver plenamente a solidão em meio a montanhas e desertos extensos, reproduzindo o instituto de seu santo de predileção, Santo Antão. Da mesma forma que esse, o eremita acabou por atrair a atenção de muitos, deixando-o em situação de excessiva exposição e, por isso, alvo de especulações e acusações. Não acredito que buscasse tamanha fama, muito embora vejo como possível querer ter o seu nome lembrado e reverenciado pelos lugares por onde passou. Aspirava à salvação de sua própria alma salvando a dos outros, e tal objetivo não era incomum a homens que dedicavam suas vidas a fazer caridade pelo mundo,

---

homem sobre os lugares e situações enfrentadas em trinta anos de peregrinação pela América. Ao relembrar o período de permanência no Brasil, Juan de Agostini nada declarou sobre o tempo em que esteve na Ilha do Arvoredo, embora tenha afirmado que deixou o país em função dos excessos de honrarias a ele concedidos pelo povo, assunto a ser abordado em outro momento deste capítulo.

[470] De acordo com o artigo de Felicíssimo de Azevedo publicado em 1895 no jornal *A Federação*, citado no primeiro capítulo deste trabalho.

[471] No sexto capítulo deste trabalho veremos que os padres, por vezes, não sabiam exatamente como lidar com o monge Agostini quando esse se apresentava nas igrejas solicitando permissão para pregar no púlpito da matriz.

[472] As autoridades eclesiásticas verificavam a idoneidade do eremita e podiam ou não dar uma autorização para exercer ofícios como pregar a penitência, talvez o orientando a não discutir temas dogmáticos de maior complexidade. Mas, na prática, como pregador itinerante ele devia ser incontrolável. Na Europa do século XIII, Francisco de Assis e seus irmãos receberam autorização do papa para pregar, mesmo sendo leigos. Sobre o surgimento e difusão desta espiritualidade de valorização da vida apostólica, ver: André Vauchez (1995), Jacques Le Goff (2010) e Chiara Frugoni (2011).

ensinando o Evangelho e seguindo uma série de comportamentos, como penitências, orações, autoflagelação, jejuns, vigílias noturnas, abstenção completa de carne, e, obviamente, de vida sexual.[473]

Atento a estas características que ligavam o *monge* aos primeiros anacoretas do cristianismo, o padre Joaquim forneceu, ainda, informações que podem nos ajudar a esclarecer uma questão que esteve no centro das preocupações dos pesquisadores brasileiros que escreveram sobre João Maria de Agostini: a sua formação cultural. No documento elaborado por ordens do vice-presidente de Santa Catarina, o vigário afirmou, em determinado trecho, que o eremita possuía "um fundo de conhecimentos não vulgares", falava "perfeitamente a língua latina e francesa" e era "muito versado em teologia." Com as credenciais do padre Joaquim – deputado provincial em segundo mandato, professor de francês e latim na capital Desterro e, por sua condição de sacerdote, conhecedor de teologia –, dificilmente ele se enganaria nas impressões sobre o italiano autoexilado na Ilha do Arvoredo.

No ano de 1874, o senador José Martins da Cruz Jobim afirmou ser o *monge* "estúpido" que misturava os idiomas no momento de suas pregações ao povo. Para Hemetério da Silveira ([1909]1979, p. 159), o italiano era um "fanático visionário carecedor de orientação religiosa", opinião que influenciou a Romeu Beltrão (1979, p. 138) que acreditou ser o *monge* "analfabeto" e, por isso mesmo, incapaz de redigir documentos como o que deixou aos moradores do Campestre em 1848.[474] Em 1933, João Belém não foi tão severo em sua avaliação do *monge* peregrino, dizendo que ele "não foi um sacerdote culto (...), antes foi um indivíduo de poucas letras, cuja monomania religiosa o arrastava através de montes e vales, levando aos doentes, aos pobres, aos deserdados da fortuna, a resignação para os sofrimentos, a esperança de melhores dias (...)". Esta sua condição de quase "analfabeto", indivíduo sem maiores "luzes" portanto, perpetuou-se entre alguns pesquisadores da academia. Ao não se diferenciar da maioria da população brasileira de então, João Maria foi entendido como típico representante dos pobres e dos excluídos. Com base nesta ideia, ele tornou-se o "santo dos excluídos" (FACHEL, 1995), transformado em "porta-voz" dos perseguidos que ousou levantar-se diante das injustiças de seu tempo, encabeçando movimento messiânico no Rio Grande do Sul (ALVES, 2008).[475]

---

[473] É o que se pode constatar a partir dos estudos de André Vauchez, "A espiritualidade na idade média ocidental" (1995) e Jacques Lacarrière, "Padres do Deserto" (2002).

[474] Documento intitulado *Aos dos Campestres* (In: Silveira, 1979, p. 475-477), transcrito e analisado no segundo capítulo desta tese. Na verdade, Romeu Beltrão reproduzia a ideia de Hemetério da Silveira que considerou o monge um fanático visionário e analfabeto.

[475] Como apresentado no primeiro e terceiro capítulo deste trabalho, a versão de perseguição e prisão não se sustentam, muito menos que havia um "contexto messiânico" no sul do Brasil que propiciou a ascensão de João Maria entre os devotos.

No entanto, interpretações diferentes sobre o comportamento e a formação cultural do *monge* foram elaboradas por pesquisadores como Oswaldo Cabral (1960) e Paulo Pinheiro Machado (2004). Oswaldo Cabral alegou que João Maria tinha uma conduta ortodoxa que não havia como ser “alvo das censuras e sanções eclesiásticas” (1960, p. 112). Sua conversa era sobre coisas santas, entremeada de conselhos a respeito de preces e penitências, “em tudo condizentes com os mandamentos da Igreja” (Id. p. 113). Acreditando que João Maria não era um homem habituado a escrever – dada a assinatura deixada no documento de Sorocaba em 24 de dezembro de 1844, onde a letra está trêmula e irregular –, Oswaldo Cabral, contudo, não teve dúvidas em atribuir a ele um conhecimento acima dos vulgares, sobretudo em assuntos de ordem religiosa” (Id., p. 126). Descartou, assim, ser o *monge* “monomaníaco” (Id., p. 128). Com base neste entendimento, Paulo Pinheiro Machado (2004, p. 164) afirmou que o italiano tinha uma relação próxima à estrutura oficial da Igreja Católica, apesar de não desempenhar funções reservadas aos sacerdotes ordenados, como batizar, casar ou crismar. Os padres que conheceram o *monge* italiano, segundo Machado, tiveram-no como homem leigo e penitente, “com um razoável entendimento do Evangelho” sendo, por isso, “útil para atingir as almas dos sertanejos mais simples, alguém que poderia coadjuvar, sem problemas, o trabalho da Igreja” (Id. p. 165).

Como se percebe, os pesquisadores brasileiros não são consensuais, uns preferindo vê-lo sob o viés popular – santo dos pobres e excluídos – e outros o entendendo como sujeito possuidor de um nível de conhecimento do Evangelho que só alguém próximo da Igreja poderia ter. Na verdade, João Maria de Agostini poderia ter ambos os perfis, ou seja, uma pessoa reconhecida por sua formação religiosa – ele foi solicitado para trabalhar para e pela Igreja/Estado – e ser o “santo dos perseguidos” pela conduta de penitente e por possuir habilidade oratória capaz de atingir “as almas dos sertanejos mais simples” que o tomaram por seu porta-voz na luta contra as injustiças de uma época. Isto é de fato possível tendo em vista a capacidade do italiano em transitar e se fazer ouvir em diferentes camadas sociais, dos pobres à elite, dos detentores do poder político aos pequenos posseiros e grandes proprietários de terras. Na historiografia norte-americana que estudou o eremita Juan de Agostini as questões estão mais definidas quando se trata de sua formação cultural. Vale lembrar não haver, até o momento, qualquer conexão entre a historiografia brasileira e estadunidense neste assunto, e a informação de que o *monge* João Maria de Agostini é o mesmo indivíduo que, nos Estados Unidos, ficou conhecido como eremita Juan de Agostini, permanece restrita a este trabalho.

Um dos primeiros pesquisadores estadunidense a ler os manuscritos do eremita atestou ser ele filho de um nobre chamado *Mattias Agostini*.[476] (Wolfe *apud* CAMPA, 1994, p. 164-165). Segundo Rodney B. Shoonmacher (1939) (*apud* CAMPA, 1994, p. 163-164), esta origem familiar permitiu ao jovem Agostini estudar em seminário preparando-se para a vida religiosa, recebendo ordens sacras aos 21 anos para logo tornar-se secretário do papa.[477] Ao relacionar estas informações com outras fontes documentais e orais, Arthur Leon Campa afirmou que "os longos anos de peregrinação do eremita, passando por várias terras em um tempo onde este tipo de viagem não era tão comum," deram a ele uma base de conhecimentos acima da média. Aliado aos vários idiomas que falava, Juan de Agostini se destacava quando estava entre os analfabetos e colocava-se como um interessante interlocutor entre homens de melhor educação, apreciando a presença de pessoas cultas, concluiu Campa (Id. p. 192-193).

Em relação à suposta proximidade com a Igreja Católica, Campa informa que *Juan Maria* não concordava com todos os aspectos da teologia romana, mas, apesar disto, era um católico que representava a religião tradicional praticada entre os habitantes do Novo México de meados do século XIX. Os sacerdotes da época estavam cientes do saber teológico do eremita, mas não entenderam suas divergências nas questões doutrinais da Igreja. Consideraram-no, então, um "velho anacoreta excêntrico" (CAMPA, 1994, p. 192). Contudo, este comportamento, visto como "excêntrico" pelos sacerdotes, foi entendido de modo diferente pelo povo simples do sul dos Estados Unidos.

A longa barba branca, a vestimenta religiosa e o bordão de peregrino com sino na extremidade – que ele tocava anunciando a sua chegada e chamando as pessoas para ouvirem a pregação –, ao lado do bom conhecimento das coisas santas e fluência em idiomas, deram a ele ascendência sobre a população rural que habitava o Novo México e o Texas. Estes elementos impressionaram a tal ponto as pessoas do campo que vários passaram a buscar conselhos com o eremita. Não tardou para logo ser acreditado como milagreiro, pois manipulava ervas naturais e águas de fontes minerais no tratamento de algumas doenças. De acordo com Campa, o eremita parecia estimular essa reação popular ao fazer questão de mostrar suas habilidades em assuntos sagrados, alimentando as lendas que se desenvolveram ao seu respeito (Ibid. p. 192).

Ainda que de modo preliminar, e realmente distante de apresentar conclusões definitivas, ao relacionarmos as informações presentes na historiografia brasileira com a norte-americana, podemos nos aproximar da formação cultural do italiano através da observação de seu

---

[476] Na verdade, o nome do pai de *Giovanni Maria* era *Giuseppe de Agostini*, e não tenho confirmação ainda se este homem pertencia à nobreza do Piemonte.
[477] Hipótese não confirmada por outros pesquisadores. Willian Debuy (2001) afirmou que o italiano não chegou a ser secretário do papa por desavenças com a política da Santa Sé. Estas são conjecturas sem bases documentais, e o passado de *Giovanni Maria* na Itália ainda precisa ser pesquisado.

comportamento. O costume de se apresentar diante das autoridades e delas solicitar permissão para pregar e peregrinar por determinada região é mais do que indício da sua procura em andar dentro da lei. Comprova, principalmente, autoconfiança em sua capacidade de comunicação, segurança baseada na educação formal – possivelmente sacerdotal, apesar de não concluída, pois jamais apresentou documento comprobatório de ordenação – e a experiência que vinha adquirindo em suas viagens na Europa e América. No primeiro contato com este ou aquele governante, padre, bispo ou qualquer outra autoridade, devia querer mostrar seus conhecimentos religiosos e a habilidade em se expressar em diferentes idiomas. Portanto, conseguia as licenças justamente porque as autoridades viam-no como alguém credenciado para pregar e realizar práticas doutrinais do catolicismo.[478] Estava longe de ser analfabeto e ignorante em questões doutrinais e teológicas, porém, vejo como exagerado querer enxergar nele uma cultura eclesiástica refinada. Mas não há dúvida de que João Maria de Agostini possuía um fundo de conhecimentos acima do vulgar, e isto dá subsídios para começar a entender os motivos de ter causado boas impressões em homens como o padre Joaquim, o proprietário de terras da Lagoa, o vigário geral do Rio Grande do Sul e, como se verá adiante, no governador de Buenos Aires Juan Manoel de Rosas.

***

No início de 1849, enquanto o *monge* João Maria estava na Ilha do Arvoredo, o governo do Rio Grande do Sul procurava alguém que pudesse trazer maiores detalhes sobre o italiano, tentando, assim, cumprir com as ordens do ministro da Justiça na Corte, Euzébio de Queiróz. Afinal, devia pensar o ministro, sendo o Rio Grande do Sul cenário do episódio das águas santas que envolvera *monge*, devotos e autoridades, não havia ninguém mais bem capacitado do que estes últimos para cumprir com as suas determinações. Caberia às autoridades sul-rio-grandenses, portanto, buscar depoimentos que esclarecessem, ao ministro, quem era e o que fazia no Brasil o tal "monge milagroso". Para esta pesquisa, os documentos produzidos e enviados ao ministro elucidam aspectos desconhecidos da vida e trajetória de João Maria de Agostini.

[478] Oswaldo Cabral declarou que se fosse João Maria fanático, monomaníaco ou místico exaltado na sua fé, não seria possível que os padres dessem a ele licença para pregar nas igrejas matrizes, como de fato ocorreu no interior de São Paulo e no Rio Grande do Sul. A sua condição de filho legítimo da Igreja foi reconhecida pelos sacerdotes da época, cientes de sua competência como pregador (CABRAL, 1960, p. 132).

## 4.2. Investigações e interrogatórios

Em 18 de janeiro de 1849, o vice-presidente de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale, enviou um ofício ao governo sul-rio-grandense solicitando quaisquer esclarecimentos que, porventura, tenha obtido acerca de João Maria de Agostini, frisando que o ministro da Justiça exigia saber "quando e como o *monge* veio para o Brasil, se tinha ordens sacras e se pertencia a alguma ordem Monástica".[479] No entanto, este ofício não foi recebido pelo general Andrea – que estava em viagem pelo interior do Rio Grande do Sul desde novembro de 1848, e só regressaria para Porto Alegre ao final de março de 1849 –, antes pelo seu secretário particular o major Bernardo Joaquim de Matos.

Diante destas exigências, o secretário Bernardo Joaquim de Matos percebeu ser necessário avisar o general Andrea a respeito da investigação capitaneada pelo ministro da Justiça. Porém, naquele mês de janeiro de 1849, o general estava a caminho da cidade de São Borja – fronteira com a província argentina de Corrientes – e não seria rapidamente contatado para que pudesse atender às solicitações. Caberia ao próprio secretário, portanto, a tarefa de buscar informações sobre o *monge* italiano. Tratar deste assunto não chegava ser novidade para Bernardo Joaquim de Matos, pois foi ele quem providenciou o envio do *monge* de Porto Alegre para Santa Catarina no mês de dezembro de 1848, conforme vimos no primeiro capítulo.

Na lista de possíveis informantes a respeito do *monge*, a primeira pessoa procurada pelo secretário foi o vigário geral do Rio Grande do Sul, o padre Thomé Luiz de Souza, pois foi este quem concedeu autorização para o italiano pregar no interior do Rio Grande do Sul. Em 1° de fevereiro de 1849, o secretário enviou uma ordem – falando em nome do Exmo. Presidente da Província – para que "V. Exª informe se o monge João Maria Agostinho tem ordens sacras, ou se pertence a alguma Comunidade Monástica bem como o que lhe constar sobre a sua vinda para esta Província, quando chegou, de onde, e se por mar ou por terra."[480] A resposta não tardou, contudo, não foi emitida pelo vigário geral, antes pelo cônego José Ignácio de Carvalho Freitas que substituía o titular que se encontrava ausente de Porto Alegre tratando de assuntos particulares.

Pároco da Igreja do Rosário na capital, o cônego mostrou ter conhecimento da condição leiga do *monge*, informando que "João Maria Agostinho" não tinha ordens sacras e não pertencia a qualquer comunidade monástica. Porém, não soube responder quando e por onde – se por mar

---

[479] Arquivo Público do Estado de Santa Catarina – APSC, Ofícios Pres. P. (D)/C.A. Pres. P. SC, 1844-1861, 18 de janeiro de 1849, Ofício do presidente interino de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale, ao presidente do Rio Grande do Sul general Francisco José de Souza Soares de Andrea.

[480] Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul – AHRS, Códice A-5.92, 1848-1850. Documento de 1 de fevereiro de 1849, do secretário Bernardo Joaquim de Matos ao vigário geral padre Thomé Luiz de Souza.

ou por terra – o italiano chegou à província do Rio Grande. Para não deixar o secretário do governo insatisfeito com os dados fornecidos, o cônego deu indicação importante, afirmando que existia, em Porto Alegre, um francês emigrado de Buenos Aires que "conhecia perfeitamente o referido Agostinho". Interrogando o tal francês, talvez o governo conseguisse pormenores sobre o *monge*.[481] Apesar de saber que o italiano não era ordenado, o cônego tratou-o como "monge".

Tomando a indicação do cônego, Bernardo Joaquim de Matos ordenou ao chefe de Polícia para obter do francês – "João Coquet, residente nesta cidade a Rua de Bragança n. 122" – informações sobre o *monge*.[482] E assim foi feito. De acordo com o interrogatório, o francês assegurou "ter visto o mencionado monge em Buenos Aires, no Palácio do Ditador João Manoel de Rosas, em companhia de quem residiu por algum tempo." Contudo, o francês ignorava se João Maria Agostinho tinha vindo de Buenos Aires diretamente para a província do Rio Grande do Sul, bem como não sabia a época e os motivos de ter saído daquela cidade. Ao chefe de Polícia o francês João Coquet forneceu um caminho para conseguir novos dados sobre o dito *monge*. Informou, para isso, existir na cidade de Pelotas, no litoral sul da província, outros emigrados franceses de Buenos Aires que poderiam auxiliar nas investigações. O chefe de Polícia, então, julgou conveniente passar ordem ao delegado da cidade de Pelotas para procurar os emigrados.[483]

Surpreende a mobilização e o envolvimento de tantos em busca de esclarecimentos sobre o passado próximo do eremita. Do Rio de Janeiro até a cidade de Pelotas, incluindo as capitais Porto Alegre e Desterro, havia se formado uma rede de investigação capitaneada pelo ministro da Justiça incluindo presidentes de província e seus secretários, chefes de Polícia, delegados, subdelegados, inspetores de quarteirão, vigário geral, imigrantes franceses e outros indivíduos que estavam a fornecer dados sobre a vida de João Maria de Agostini. E isto só aconteceu porque o caso das águas santas no Rio Grande do Sul alcançou repercussão acima da normalidade da época, levando-se em consideração outras descobertas de águas minerais que o povo atribuía princípios miraculosos.[484] Enquanto isso, o *monge* italiano estava autoexilado na Ilha do Arvoredo, e certamente não imaginava estar sendo alvo de uma investigação minuciosa.

---

[481] AHRS, Fundo Assuntos Religiosos - AR, Maço 12, Cx 6. Documento de 9 de fevereiro de 1849, do cônego e secretário José Ignácio de Carvalho Freitas ao secretário do governo Bernardo Joaquim de Matos. Há uma cópia deste documento no APSC, Ofícios Pres. P.(SC) Pres. P. (D) 1849, Vol. 2, folha 135.

[482] AHRS, Códice A-5.45, 1848-1851. Documento de 10 de fevereiro de 1849, do secretário Bernardo Joaquim de Matos ao chefe de polícia da província do RS João Negreiros de Sayão Lobato.

[483] APSC, Cópia Ofícios Pres. P.(SC) Pres. P. (D) 1849, Vol. 2, folha 136. Não foi possível encontrar o documento original do interrogatório feito pelo chefe de polícia ao francês João Coquet, realizado em 14 de fevereiro de 1849. Baseio-me em uma cópia redigida pelo secretário do governo de Santa Catarina, Joaquim de Almeida Coelho, e que está no Arquivo Público do Estado de Santa Catarina, em Florianópolis. O documento original deste interrogatório deve ter sido enviado ao ministro da Justiça na Corte, mas não está arquivado junto a outros provenientes de Santa Catarina ou Rio Grande do Sul.

[484] Como visto no primeiro e segundo capítulos deste trabalho.

Um dado interessante revelado pela investigação das autoridades é o quão dinâmico foi o itinerário do italiano, que passou por várias cidades e estabeleceu contato com inúmeras pessoas. Se, às vezes, procurar o isolamento era recurso para fugir do contato humano – principalmente quando virava centro de devoção – percebe-se que, em outras situações, ele definitivamente não se escondia dos homens, antes o contrário, procurava-os a fim de conseguir informações que atenuassem as incertezas de suas viagens. Nesse ínterim, João Maria de Agostini cultivou relações pessoais, tanto com brasileiros quanto com imigrantes europeus que igualmente circulavam pelas principais cidades da América do Sul. Com tal desembaraço, era capaz de, literalmente, ir para qualquer lugar do continente. Além disso, não era um indivíduo que passava despercebido, pois o francês João Coquet, no depoimento ao chefe de Polícia em Porto Alegre, lembrou ter visto o *monge* no palácio do governo de Juan Manoel de Rosas em Buenos Aires. Agostini sabia lidar com o poder quando era conveniente, portanto, não era um "simples beato".

Logo que o depoimento de João Coquet chegou ao conhecimento do secretário Bernardo Joaquim de Matos, este autorizou o chefe de Polícia a requisitar do delegado da cidade de Pelotas uma investigação entre os estrangeiros que conheceram o *monge* João Maria de Agostini.[485] Entre o grupo de franceses residentes em Pelotas, o delegado de Polícia José Vieira Viana encontrou alguém que forneceu informações sobre a estada do *monge* na capital portenha. Coube ao francês Telêmaco Bouliech – emigrado de Buenos Aires havia mais de dois anos[486] – transmitir ao delegado dados a respeito do italiano. Iniciou seu depoimento dizendo que "nunca aquele indivíduo residiu no Palácio do Ditador Rosas em Buenos Aires", mas que este governo quis obrigar o dito *monge* a ir catequizar os índios charruas, e que ele obedeceu. Porém, ao não conseguir resultado favorável, o *monge* voltou a Buenos Aires sendo detido por Juan Manoel de Rosas "por um período de 11 ou 14 meses". Após este tempo, o "ditador Rosas" concedeu ao *monge* João Maria passaportes para se retirar de Buenos Aires, seguindo, então, para a província de Corrientes.[487]

De acordo com o depoimento do francês Telêmaco Bouliech, de Corrientes o *monge* passou para o Brasil e em vários pontos da província de São Paulo fez prédicas. Passou pela capital paulista e se dirigiu à cidade portuária de Santos aonde "foi recebido a bordo de um Bergantim pertencente ao Snr. José Martins de Freitas". Após viajar vários dias, de Santos até

---

[485] AHRS, Códice A-5.45, 1848-1851. Documento de 16 de fevereiro de 1849, do secretário Bernardo Joaquim de Matos ao chefe de polícia da província do RS João Negreiros de Sayão Lobato.

[486] De acordo com o livro de registro de estrangeiros da cidade de Porto Alegre (AHRS, Fundo Polícia, Códice 141), o francês Telêmaco Bouliech, 43 anos e professor, havia chegado de Buenos Aires por barco no dia 6 de junho de 1846, recebendo no mesmo dia o seu passaporte (n. 48) para a cidade de Pelotas. Junto a ele estavam outros franceses igualmente emigrados de Buenos Aires (AHRS, Fundo Polícia, Códices 141 e 142, 1846 a 1852).

[487] Veremos adiante a relação entre Agostini e Rosas e o que pode ter ocorrido para a mudança de atitude do governador em relação ao italiano.

Rio Grande, o mesmo Sr. José Martins de Freitas hospedou o *monge* em sua residência. A seguir, deu dinheiro ao italiano para "pagar sua passagem até esta Cidade de Pelotas", ali chegando no dia 13 de junho de 1848. Contudo, Telêmaco Bouliech afirmou não ter certeza das datas informadas, ignorando "a época fixa da saída do Monge de Buenos Aires". Apesar das incertezas, o francês acreditou que o *monge* deixou a cidade de Buenos Aires por ter recebido "tratamento pouco lisonjeiro" do "Ditador Rosas depois de sua volta da catequese dos índios charruas".[488]

Verdadeiro emaranhado de roteiros, difícil fazer uma correlação exata entre tempo e território percorrido pelo italiano. Porém, fica nítido que ele transpôs mais de uma vez as distâncias que separavam as regiões sudeste e sul brasileiro, entre 1844 e 1848, ora a pé, ora de barco. Contudo, é preciso levar em consideração o interregno de tempo em que ele esteve nas províncias argentinas onde atuou, inclusive, como agente de Juan Manoel de Rosas na tentativa de catequização de índios charruas. Portanto, após ser registrado em Sorocaba na véspera do Natal de 1844, logo a seguir "frei João Maria de Agostinho" deixou a importante vila do interior paulista (pelas grandes feiras de gado que ali se realizavam) e tomou o rumo do sul. Não há registros se ele seguiu por mar ou por terra, sendo provável que tomou um barco – talvez em Santos ou Paranaguá,[489] que eram as cidades portuárias da província de São Paulo à época – e se dirigiu para Buenos Aires. Portanto, pelo menos desta vez, não cruzou pelo interior brasileiro.[490]

Ao desembarcar em Buenos Aires, possivelmente nos primeiros meses de 1845, o estrangeiro João Maria de Agostini pode ter sido descrito como frade, porém, sua condição era de indivíduo sem ordens sacras e sem pertencimento a qualquer comunidade monástica. Mas isso não foi empecilho para se apresentar ao governador Juan Manoel de Rosas.

[488] APSC, Cópia Ofícios Pres. P.(SC) Pres. P. (D) 1849, Vol. 2, folha 138. Este depoimento de Telêmaco Bouliech foi dado ao delegado de polícia de Pelotas, o Sr. José Vieira Viana, em 14 de março de 1849.

[489] O porto de Paranaguá pertencia à Comarca de Curitiba na província de São Paulo, e não à província do Paraná que nem existia em 1844. Somente a partir de 1853 poderemos falar de província do Paraná.

[490] O interesse por residir em Montevidéu e Buenos Aires era comum entre imigrantes italianos daquele tempo, portanto, ao buscarem as cidades portenhas os viajantes dificilmente se aventuravam pelos sertões meridionais do Brasil, antes saíam de barco do Rio de Janeiro ou de São Paulo com destino àquelas capitais. Segundo Fernando Devoto (2006, p. 31), os italianos preferiam Buenos Aires e Montevidéu às cidades brasileiras, isto porque havia uma série de iniciativas do governo do Piemonte de incremento das relações comerciais entre o porto de Genova e os portos do Rio da Prata. Como consequência desse tráfego transoceânico, informações sobre as terras meridionais da América passaram a chegar com mais frequência ao norte da Itália, o que fez aumentar o interesse dos piemonteses, sardos e genoveses em migrar para lá (2006, p. 33).

## 4.3. Agente político entre índios de fronteira

Tanto o francês Telêmaco Bouliech quanto o padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva relataram em seus depoimentos que o *monge* foi bem recebido pelo governador de Buenos Aires Juan Manoel de Rosas. Em seus manuscritos, o eremita Juan de Agostini declarou ter sido "tratado com grandes honras pelo ditador Rosas" (Wolfe *apud* CAMPA, 1994, p. 173). Este comportamento hospitaleiro do governador influenciou o testemunho do francês João Coquet, pois esse afirmou que o *monge* residiu por algum tempo no palácio de Rosas.[491] Parece não haver dúvidas de ter acontecido, pelo menos neste momento inicial, um bom entendimento entre o italiano e o governador, e isto se deve, principalmente, à postura adotada pelo primeiro.

Ao apresentar-se diante da autoridade, o italiano deixava claro seu desejo de respeitar e seguir às leis que regiam o país. Não era fugitivo e nem se considerava um indivíduo à margem ao solicitar audiência com o governador, muito embora não fosse sacerdote ordenado e nem religioso ligado a alguma ordem monástica. Para afastar possíveis desconfianças, era momento de revelar claramente suas intenções, o que queria e por que estava em Buenos Aires. Neste primeiro encontro com Rosas, não poderia deixar de mostrar o seu conhecimento do Evangelho e de teologia, sua fluência em idiomas como o francês, o latim, o espanhol e o italiano, pois era necessário impressionar o altivo ouvinte para conseguir dele licença e dar sequência ao exercício de seu ministério religioso.

O governador, provavelmente, ficou impressionado com os conhecimentos não vulgares do eremita, reconhecendo sua capacidade para fazer práticas doutrinais. Sendo assim, Rosas abriu espaço para a atuação do italiano. Segundo se pode constatar a partir do testemunho do padre Joaquim, Rosas convidou o *monge* para ir exercer a catequese junto aos índios. Porém, a missão "puramente evangélica" que movia a João Maria de Agostini parece não ter agradado ao governador, possivelmente por esperar que o missionário atuasse de modo diferente entre os indígenas. Conforme depoimento do francês Telêmaco Bouliech, não existiu convite, antes Rosas obrigou o *monge* a catequizar os índios charruas. Obedecendo às ordens, partiu o italiano tentando agregar interesses de Estado aos seus de indivíduo religioso que procurava abnegar-se de negócios terrenos. Após algum tempo entre os índios, voltou para Buenos Aires. Ao tentar justificar este seu retorno, argumentando não ter conseguido resultado favorável em seu trabalho de catequese, foi punido por Rosas ficando detido por um período entre 11 a 14 meses, segundo

[491] Como visto anteriormente, esta afirmação foi dada pelo francês ao chefe de polícia em Porto Alegre no dia 14 de fevereiro de 1849.

testemunho de Telêmaco Bouliech. Todos estes fatos, tentando correlacionar tempo e espaço, ocorreram entre 1845 e 1846.

O autor norte-americano Arthur Leon Campa, ao analisar os manuscritos do eremita Juan de Agostini, afirmou que, apesar de inicialmente ser bem recebido por Rosas, o italiano "não conseguiu evitar ser condenado pelas más-ações do tirano", que o obrigou a exercer catequese entre os índios localizados nos pampas (CAMPA, 1994, p. 173). Relacionando esta afirmação de Arthur Leon Campa – que foi um dos poucos pesquisadores norte-americanos que teve oportunidade de ler os manuscritos do eremita – aos depoimentos do padre Joaquim e do francês Bouliech, tem-se uma situação que exige dupla digressão: a política indigenista de Rosas e a reação de missionários europeus quando solicitados para atuar como agentes políticos entre os índios.

As relações de Rosas com os índios habitantes dos pampas[492] tiveram início no tempo em que ele era estancieiro-militar a serviço de expandir o território de Buenos Aires para produção pecuária, o que seria benéfico aos próprios interesses de produtor. Mesmo que a tônica destes contatos tenha se dado essencialmente por questões econômicas, Rosas entendeu que a guerra contra as tribos não era a melhor maneira de ampliar e consolidar os limites da província, antes procurou estabelecer alianças com lideranças indígenas visando tais fins.[493] Enquanto foi governador da província de Buenos Aires (1829-1832/1835-1852), adotou uma política indigenista ao qual chamou de "negócio pacífico com os índios".[494]

De acordo com Irma Bernal (1997), Rosas estava persuadido da necessidade de tomar medidas que pusessem fim aos conflitos entre proprietários e índios da região dos pampas para que as fronteiras de Buenos Aires não fossem invadidas por índios inimigos vindos, geralmente, da Cordilheira dos Andes. Contudo, como Rosas afirmou, "não podemos manter a paz senão com aquelas tribos que nos respeitem e que, acostumadas pouco a pouco às necessidades da vida social, perseverem tranquilas e unidas a nós por conveniência própria." (*apud* BERNAL, 1997, p. 7). Ao declarar que as tribos deviam manter-se "unidas a nós", Rosas queria dizer unidas aos seus interesses na formação de uma sociedade nacional que visse e aceitasse Buenos Aires como

---

[492] Ampla região de campos e coxilhas que abrange o norte e oeste de Buenos Aires, interior do Uruguai e sul do Rio Grande do Sul.

[493] Segundo Heloísa Reichel (2005, p. 303), esta política de estabelecer aliança com os índios fez com que Rosas fosse ganhando prestígio não só entre as tribos, mas também entre proprietários rurais e "gauchos". Em relação aos índios, "costumava atraí-los com presentes e boa hospitalidade. Permitia que realizassem comércio nas *pulperias* - casa de comércio rural, o mesmo que 'venda' em português –, e até oferecia emprego para alguns, transformando-os em peões."

[494] A expressão "negócio pacífico", conforme nos informa Reichel (2005, p. 310-311), era utilizada por Rosas para designar sua política de paz com os índios mediante a entrega de alimentos e presentes. Inspirou-se na política bourbônica de Carlos III, buscando criar laços de dependência e lealdade entre os índios.

centro de poder da região platina.[495] Seja como aliados ou opositores, estava aberto o espaço para a participação dos índios no processo de construção do Estado independente argentino (REICHEL, 2005, p.308).

Informado por sua própria experiência enquanto militar e estancieiro, quando garantia a propriedade de suas terras incrementando vínculos pessoais com caciques, o governador Rosas ampliou esta estratégia procurando atrair as tribos estabelecendo contatos com influentes caciques que habitavam a região dos pampas. Visava ampliar as fronteiras norte e noroeste da província de Buenos Aires. Com "demagogia e paternalismo", segundo Irma Bernal (1997, p. 9), Rosas conseguiu a fidelidade dos índios ao prometer que seriam reconhecidos como os donos de direito das terras em que habitavam. Estabelecidos os acordos, apesar de não cumprir plenamente as promessas dadas aos índios, Rosas fez com que eles se fixassem em lugares estratégicos e fundassem novas povoações de fronteira (Idem, p. 34). Estes povoados serviam como atrativo a outros índios, aumentando o número de indígenas "amigos" nos assentamentos. Entretanto, havia tribos que não prestavam fidelidade ao governador, sendo, portanto, uma ameaça aos seus interesses políticos e econômicos. Expedições para debilitar – e massacrar – os índios inimigos foram comandadas por Rosas em mais de uma oportunidade (Bernal, 1997, p. 52-61), destacando-se a "Campanha do Deserto" em 1833.[496]

Ao mesmo tempo em que levava adiante as expedições militares contra as tribos rivais, o governador tomou medidas visando o incentivo de certas mudanças na vida econômica, social e cultural dos índios "amigos" estabelecidos em assentamentos "com o propósito de favorecer a sua integração à sociedade de fronteira" (Bernal, 1997, p. 71). Para esta pesquisa, importa destacar que Rosas buscou interferir nos hábitos culturais dos índios, impondo uma moral cristã através da ação de agentes, como juízes de paz, comandantes militares e párocos. Esses deviam impedir a continuidade de certas práticas indígenas que causavam "horror" ao mundo "civilizado": "é de saber que em toda a extensão da fronteira o nível de moralidade sexual é muito baixo; a poligamia está muito estendida entre os índios e a prática de comprar mulheres contribui para a dissolução dos costumes", declarou o inglês W. Mac Cann em viagem a cavalo pelas províncias argentinas em 1848. Para salientar a disseminação destes hábitos, o viajante acrescentou que os maus exemplos dos índios encontravam "imitadores entre os vizinhos cristãos" (*apud* Bernal, 1997, p. 80-81).

---

[495] Os princípios federalistas de Rosas, para quem deseja aprofundar o tema, podem ser consultados no livro de: PADOIM (2001).

[496] Campanha militar ao sul de Buenos Aires que exterminou cerca de 10 mil índios, tornando outros 4 mil cativos (REICHEL, 2005, p. 304). Amalgamando interesses políticos aos econômicos, a Campanha do Deserto pretendia ampliar a base para a expansão pecuária, dando a Rosas o prestígio necessário para voltar a assumir o governo da província (em 1832 ele foi deposto do cargo) sob a forma que sempre desejou: com poderes absolutos (Idem, p. 310).

Convencido de que a convivência com os brancos levaria os índios a adotar seus costumes, Rosas talvez não tenha previsto serem os primeiros a seguirem os hábitos dos segundos, pelo menos entre os setores "baixos" desta sociedade de fronteira, onde peões e gauchos[497] uniam-se às mulheres segundo os costumes matrimoniais dos índios.[498] E quanto mais indígenas buscavam assentar-se nos povoados de fronteira, maior o número de uniões "ilícitas", complicando a tarefa dos agentes do governo Rosas na manutenção da ordem e da moral entre os povoadores da campanha. Com instruções claras, juízes de paz e párocos, principalmente esses, deveriam lutar para que os casais buscassem na Igreja a legitimação de suas uniões, pondo fim à poligamia e ao "adultério". Mesmo recebendo constantes queixas de comandantes de fronteira sobre as práticas "imorais" de índios e brancos,[499] Rosas descartou a coerção como estratégia, preferindo, antes, utilizar sacerdotes católicos na missão de difundir entre os índios "amigos" os princípios da moral cristã (BERNAL, 1997, p. 85). Porém, não eram somente motivações morais que moviam Rosas a enviar missionários para a fronteira.

Ao salientar que "todo sacerdote moral e virtuoso de verdade e sem hipocrisia há de ser precisamente federal" (*apud* BERNAL, 1997, p. 85), ou seja, adepto das ideias políticas de Rosas, esse deixava claro o modelo de missionário desejado e o papel que o governo esperava dele. Uma vez identificado os valores íntegros do sacerdote, bem como sua resignação em servir a causas políticas, Rosas o encaminhava à sociedade de fronteira para difundir princípios católicos que fazia questão de associar ao seu governo. Como diz Irma Bernal, acontecimentos que o "rosismo" considerava significativos – como a morte ou derrota de algum aliado – eram momentos em que os padres deveriam chamar os índios amigos para participarem de uma celebração religiosa onde eram exaltadas as "bondades" do governador e de seu regime político (Idem, p. 85). Os missionários, ao fazerem apologia de Rosas mostrando aos índios e demais povoadores das fronteiras os benefícios de manterem fidelidade ao governador, estariam contribuindo para garantir a autoridade do chefe político.

Ao chegar a Buenos Aires em 1845, João Maria de Agostini acabou requisitado para atuar não somente como pregador do Evangelho, mas, principalmente, para sair a campo em busca dos índios e convencê-los das vantagens em estabelecer aliança com o governador. Contudo, o italiano não foi enviado para indígenas habitantes das fronteiras já consolidadas pela

---

[497] Não confundir os "gauchos" históricos com o termo hoje utilizado para identificar os habitantes do Rio Grande do Sul. O termo histórico se referia a indivíduos livres que andavam pelos pampas meridionais prestando todo tipo de serviço aos proprietários rurais. Em termos culturais, aproximavam-se mais dos hábitos indígenas ao dos brancos, e isso pode ter relação com sua própria formação mestiça.

[498] Segundo Irma Bernal, o matrimônio indígena se fundamentava na entrega de certa quantidade de bens por parte do noivo à família da noiva. Era permitido ao homem ter quantas esposas quisesse desde que pudesse manter este costume (1997, p. 80).

[499] Irma Bernal cita alguns documentos onde comandantes de fronteira denunciavam ao governador tais costumes seguidos tanto por indígenas quanto por brancos ou mestiços (1997, p. 79-80).

política de Rosas; antes teve de partir atrás dos charruas, uma das tribos célebres da América Meridional que, segundo informa Auguste de Saint-Hilaire (2002, p. 197), vivia no interior da Banda Oriental do Uruguai e, pela condição nômade, por vezes locomovia-se pela campanha sul-rio-grandense.[500] Dada esta localização geográfica, chega-se à conclusão de que João Maria deveria servir como uma peça – pequena é verdade – na engrenagem montada pelo "ditador" visando expandir seu domínio sobre o Uruguai tornando-se, assim, senhor absoluto da região platina.

Apoiado pelos resultados da política de ampliação das fronteiras norte e noroeste da província de Buenos Aires, Rosas não teve dúvidas em estender a estratégia para o outro lado da Bacia do Prata tentando fazer da República Oriental do Uruguai um território anexado e subordinado ao seu poder. Acreditava que conquistando o país vizinho teria o controle do Rio da Prata, ficando os afluentes fechados à navegação estrangeira, deixando, assim, Buenos Aires na condição de porto único (BANDEIRA, 1995, p. 85). Por trás desta política econômica, que se assemelhava ao "exclusivismo característico do sistema colonial", estava o principal objetivo de Rosas: implantar o "sistema americano", ou seja, apoderar-se do Uruguai e do Paraguai para ligá-los a uma estrutura federal que teria Buenos Aires como epicentro (BANDEIRA, 1995, p. 85-86). Para o Império brasileiro, as ações tinham o propósito de reconstruir o "vice-reinado do Prata",[501] e não era segredo para o governo no Rio de Janeiro que Rosas ambicionava ocupar as regiões das Missões e da Campanha, um imenso território que, uma vez conquistado pelo governador, tiraria do Rio Grande do Sul metade do território (GOLIN, 2006, p. 492). Por tudo isso, as relações entre os governos ficaram tensas, difíceis, e, a partir de 1840, o confronto entre Rio de Janeiro e Buenos Aires tornou-se latente.[502]

O envio de missionários aos índios habitantes do interior uruguaio era um dos passos no conjunto de ações adotadas por Rosas para atingir seus objetivos.[503] Apesar de serem peças dentro de amplo jogo político, os missionários não se consideravam simples "peões" no tabuleiro montado por Rosas. Tinham sua importância porque eram identificados como homens possuídos

---

[500] Ao longo do período de domínio das coroas ibéricas na América, tribos nômades como os minuanos, pampeanos e charruas viviam ao norte de Buenos Aires nas províncias de Entre-Rios e Corrientes, no interior do atual Uruguai e sul do Rio Grande do Sul, conforme se pode constatar nos estudos de Heloísa Reichel (2005, p. 298) e Elisa Garcia (2009, p. 227-272). No caso específico dos charruas, o francês Auguste de Saint-Hilaire assegurou que estes ocupavam o interior do Uruguai, eram nômades e, por isso, pouco afeitos à sedentarização (2002, p. 197-198).

[501] O vice-reinado do Rio da Prata foi criado em 1776 após a expulsão dos jesuítas da América Meridional e do fim das reduções guaranis por eles administradas.

[502] Para maiores detalhes sobre esta relação pouco amistosa entre os governos platino e brasileiro na década de 1840, consultar os livros de Moniz Bandeira (1995) e Tau Golin (2002; 2006).

[503] Juan Manoel de Rosas também agia militarmente, tanto que enviou tropas ao interior do Uruguai para prestar auxílio ao seu aliado o general Manoel Oribe, que dominava os campos da campanha deixando a capital Montevidéu sitiada, enfraquecida pelo cerco que se complementava no mar com navios de Buenos Aires. Sobre este assunto consultar: BANDEIRA (1995, p. 84-94; 95-110) e GOLIN (2002. p. 339-382); (2006, p. 491-500).

de espírito religioso que facilmente atrairia os indígenas. O governador sabia da disposição deles para se embrenhar por territórios hostis em busca dos selvagens, e, uma vez em contato com o índio, poderiam persuadi-los das vantagens de prestar fidelidade ao governo. Era conhecida a ascendência do missionário sobre o indígena, bem como o respeito e a admiração que este nutria por aquele.

Por sua experiência anterior na relação com os índios dos pampas, Rosas tinha ciência das dificuldades em convencer tribos nômades, como os charruas, a viver em assentamentos. Ao passar pela região dos pampas uruguaios em 1821, Saint-Hilaire recebeu informações de que os charruas recusaram a ordem do governo de Montevidéu para reunirem-se em aldeias.[504] Na verdade, os charruas jogavam com as circunstâncias, ora se aliando aos espanhóis ora aos portugueses, desenvolvendo mecanismos de defesa que julgavam serem os corretos para a preservação de seu modo de vida nômade.[505] Quando Juan Manoel de Rosas enviou João Maria para catequizá-los – isso em 1845 –, na verdade buscava estabelecer uma aliança com o fim de obter a lealdade destes índios, pois, caso fosse necessário, poderiam ser integrados ao exército de campanha dando apoio, então, à conquista da República Oriental do Uruguai. O governador estava ressignificando o "negócio pacífico com os índios"[506] dada a conjuntura política da época, onde a intenção era ampliar as fronteiras e aumentar o seu poder para fazer frente não só às demais províncias argentinas, mas, também, ao Império brasileiro, reproduzindo a secular rivalidade entre as coroas ibéricas naquela parte da América.[507]

Obrigado ou convidado a catequizar os índios charruas, João Maria de Agostini percebeu que sua condição de pregador itinerante e, acima de tudo, autônomo, estava ameaçada, desvirtuada devido aos interesses e objetivos do "ditador". Não se considerava agente político, portanto, não se sujeitaria ao papel de "inocente útil" a serviço do governo. Assim como ele, outros religiosos – não necessariamente na Argentina – vinham sentindo dificuldades de

---

[504] Saint-Hilaire passou pela região no tempo em que a Banda Oriental do Uruguai estava sob controle português.

[505] Os charruas não eram propícios à vida em aldeias e não costumavam jurar fidelidade a este ou àquele governo por muito tempo, conforme estudo de Elisa Garcia (2009). Inconstantes e mutáveis, os charruas, do mesmo modo aos minuanos, eram assediados tanto por portugueses quanto por espanhóis na luta pela região platina e, na primeira metade do século XIX, participaram, ainda que como coadjuvantes em vias de desaparecer enquanto grupo étnico, das guerras de independência e de consolidação das fronteiras meridionais da América do Sul.

[506] Segundo Heloísa Reichel (2005, p. 305-306), o "negócio pacífico com os índios" conheceu três fases distintas. A primeira corresponde ao período do primeiro governo de Rosas (1829-1832); a segunda vai de 1835 até a tentativa de golpe ao seu governo em 1839; a partir desta data tem início o período ditatorial de Rosas, quando ele irá integrar várias tribos ao exército nacional não somente com a intenção de salvaguardar a fronteira, mas avançar sobre território a ser conquistado.

[507] A questão das fronteiras era um processo dos mais complexos à época, e, na verdade, vinha se arrastando desde meados do século XVIII. Neste século, as coroas ibéricas estabeleceram, através de tratados sucessivos, os limites políticos da região platina, missões jesuítico-guaranis e outros territórios da América Meridional. No século XIX, durante todo o processo de independência e guerras civis nos países em formação, as linhas foram sendo modificadas, empurradas, ora para um lado ora para outro. Foram necessários outros tantos conflitos e muita negociação para a fixação dos limites definitivos entre os países, conforme se pode acompanhar no minucioso estudo de Tau Golin intitulado "A Fronteira", em dois volumes (2002; 2004).

adaptação ao papel de agente político que lhes era exigido, tornando-se inconciliável agregar causas evangélicas a interesses de Estado.

No Brasil, alguns capuchinhos italianos, requisitados em Roma para "levarem a luz do Cristianismo a muitos milhares de indígenas que vivem errantes pelo interior do Império (...)",[508] resistiram ao projeto de permanecer em aldeias como catequistas de índios, pois os missionários não queriam trabalhar exclusivamente entre os gentios. Desejavam a liberdade de ir e vir entre os povoados, vilas e províncias sem que necessitassem pedir autorização ao governo para se locomover. Descontentes com a situação, retiravam-se voluntariamente das aldeias indígenas sem comunicar aos presidentes de província, justificando as escolhas somente com os superiores eclesiásticos, a quem de fato desejavam obedecer. Recusando conservar-se nos limites desta ou daquela província, preferiam a missão itinerante.[509] Tentando defender as atitudes de seus irmãos de ordem, um capuchinho argumentou que os missionários vieram ao Brasil para realizar missão religiosa e não para permanecer em aldeias como catequistas, pois, caso fossem obrigados a exercer este papel, "muito sofreriam em sua honra, sua saúde e sua vida por se verem desviados de seus princípios morais." [510]

Os capuchinhos italianos estavam perturbados pelas indisposições surgidas com comerciantes e empregados seculares que também estavam nas aldeias, como juízes de paz e comandantes militares. As tensões eram resultantes do choque de interesses, uma vez que os religiosos queriam "salvar almas" enquanto outros buscavam inserir o índio em um sistema de produção comercial, autorizando, inclusive, que proprietários brasileiros raptassem crianças indígenas para trabalharem em suas terras sob a alegação de estarem dando uma educação cristã aos pequenos. Os capuchinhos sentiam-se desconfortáveis com esta intromissão, por isso defendiam a autonomia do projeto missionário almejando uma maior distância das políticas seculares do Império (AMOROSO, 2006, p. 224-225).

Os problemas entre agentes religiosos e seculares passaram a ser frequentes nas províncias, relações agravadas quando oficiais militares faziam recrutamentos forçados de índios aldeados para que defendessem as linhas de fronteira, como ocorreu no Rio Grande do Sul em meados do século XIX, principalmente a partir do momento que o Império brasileiro começou a se preparar militarmente para atacar o governador de Buenos Aires, Juan Manoel de Rosas. Os

---

[508] Solicitação do ministro do Império ao Internúncio Apostólico para que 60 capuchinhos fossem enviados de Roma para o Brasil. Documento de 4 de agosto de 1843. AN, SDE 001, Códice 506, Registro de Avisos do ministério do Império, 1° Volume, 1843-1888

[509] Em ofício de 5 de janeiro de 1847, o presidente da província do Pará relatava ao ministro do Império a desobediência dos capuchinhos. Dos nove que chegaram em 1843 para trabalhar em aldeias ao redor da Barra do Rio Negro, dois deles haviam retornado para a Itália ainda em 1844; três haviam partido para Pernambuco e os restantes estavam na capital Belém dispostos a irem para a Bahia. AN, Fundo GIFI, 5B-398.

[510] Cópia de carta do vice-prefeito dos capuchinhos, frei Pedro Paulo de Ceriana, ao bispo do Pará, 17 de maio de 1846. AN, Fundo GIFI, 5B-398.

padres não se mantiveram passivos, e, alguns, denunciaram ao governo as arbitrariedades cometidas contra os indígenas.[511] Sem terem suas queixas atendidas, os missionários acreditaram que a melhor escolha era abandonar as aldeias antes que divergências sérias surgissem com os índios, os agentes seculares e o próprio governo. Ao saírem das aldeias, incorriam em uma falta não tolerada pelas autoridades imperiais, e, devido à recorrência deste tipo de desobediência, o ministro da Justiça, Euzébio de Queiróz, ordenou aos presidentes de província que capturassem os frades faltosos e os enviassem à Corte onde ficariam retidos no hospício de sua ordem aguardando a resolução dos superiores. Após se retirar voluntariamente de uma aldeia na província do Espírito Santo, em abril de 1849, o capuchinho frei Daniel de Nápoles foi "capturado" e logo remetido para o Rio de Janeiro onde aguardaria a apreciação de seu caso.[512]

Este exemplo serve para entender o que pode ter ocorrido ao italiano João Maria de Agostini em Buenos Aires, pois, após breve período nos campos uruguaios, retornou e tentou justificar a volta repentina argumentando a Rosas não ter obtido sucesso na catequese dos índios. Neste novo encontro entre as partes, o *monge* provavelmente se indispôs com o "ditador" por mostrar-se insatisfeito e descontente frente às funções políticas que iam de encontro às suas de pregador evangélico. Tanto para ele quanto para alguns de seus conterrâneos capuchinhos foi difícil, quando não impossível, adaptar-se plenamente às exigências e interesses dos governos.[513] Juan Manoel de Rosas, profundamente contrariado, não teve dúvidas: ordenou a retenção do impertinente pregador por tempo indeterminado, punindo-o pela desobediência. Conforme testemunho do francês Telêmaco Bouliech, o *monge* ficou retido em Buenos Aires por um período entre 11 e 14 meses, e, só depois de insistir junto a Rosas, conseguiu, finalmente, passaportes para poder partir. Provavelmente o governador proibira o retorno do italiano para a capital portenha. Por seu turno, João Maria talvez tenha limpado a terra debaixo de suas alpargatas como sinal de indiferença àquela cidade, mas, principalmente, ao destino do governador Juan Manoel de Rosas.

---

[511] O superior dos jesuítas no sul do Brasil, o espanhol Bernardo Pares, pedia ao governo do Rio Grande do Sul medidas para evitar os excessos cometidos por parte dos comandantes de fronteira e por proprietários de terras (AHRS, Fundo Índios, Maço 1 e 2. Correspondências entre 1848 e 1851). O padre francês João Pedro Gay, pároco de São Borja, será uma das vozes que se levantará contra estas práticas de "escravidão missioneira", recrutamento forçado e roubo de crianças indígenas por parte de colonos brasileiros, fazendo denúncias constantes ao governo (AHRS, Fundo Assuntos Religiosos, Maço 24 Cx 12. Documentos entre 1848 e 1855).

[512] O ministro da Justiça ordenou ao prefeito dos capuchinhos que repreendesse severamente o frade por ter abandonado a missão para que fora nomeado. A seguir, intimou a apresentar-se na secretaria dos negócios do Império onde seriam dadas novas instruções para seguir até a província de Goiás "a fim de ser lá empregado na catequese dos indígenas. Ofício de 1 de maio de 1849, AN, Série Justiça, IJ1-85*. No próximo capítulo veremos casos análogos a esse.

[513] Por outro lado, houve frades que conseguiram acomodar-se à conjuntura e viram uma oportunidade de "salvar almas" sem desafiar os interesses dos governos. Ainda neste capítulo ver-se-á a missão do frei Caetano de Messina no interior de Pernambuco, caso exemplar de acomodação de interesses.

## 4.4. A travessia pelas antigas Missões jesuíticas

Durante o período de tempo em que ficou em Buenos Aires, João Maria, ao que tudo indica, não fora jogado em prisão comum destinada aos fora-da-lei, muito menos cumprira a sua "pena" em quartel de polícia, geralmente local para onde eram remetidos opositores aos regimes políticos. Rosas não deve tê-lo considerado um opositor do regime, antes o tratou como pregador insubordinado, desobediente e, devido à sua condição de homem ligado ao sagrado, apesar de leigo, possivelmente o encaminhou para alguma casa de ordem religiosa, ficando, então, sob o olhar do superior da congregação. Havia, ainda, a opção de enviá-lo para asilos, casas de recolhimento ou para a Santa Casa de Misericórdia. Talvez tenha passado vários meses no Palácio do "ditador", como afirmou o francês João Coquet, não como convidado, evidentemente, mas como "hóspede" vigiado até Rosas decidir o que fazer com ele. Seja como for, tivesse o italiano sofrido grandes humilhações durante este tempo de "detenção", haveria algo escrito nos manuscritos do eremita Juan de Agostini.

De acordo com os manuscritos (*apud* CAMPA, 1995, p. 175-176), foi na Bolívia e no México, em 1858 e 1861 respectivamente, e não na Argentina, suas duas únicas experiências, na América, de ter sido perseguido por autoridades e aprisionado.[514] Sobre sua passagem por Buenos Aires, o eremita achou importante registrar o tratamento inicial de Rosas, que o recebeu com grandes honras, e a mudança de atitude quando o assunto catequese dos índios entrou na pauta de discussão. Por algum motivo não quis relatar sua prisão em Buenos Aires. Esta relação de "amor e ódio" entre o eremita e o governador encontra correspondência nos testemunhos do padre Joaquim Gomes e do francês Telêmaco Bouliech que, como se sabe, foram elaborados muitos anos antes dos manuscritos. Ao comparar e relacionar estas fontes documentais se pode chegar ao itinerário aproximado percorrido pelo italiano logo que deixou Buenos Aires.

Após insistir com Rosas, o italiano recebeu passaportes em abril de 1846 e seguiu caminho dando sequência ao exercício de seu ministério. Contudo, João Maria de Agostini deveria ater-se aos destinos que estavam apontados nos passaportes, pois caso resolvesse seguir para lugar diferente colocar-se-ia em risco de prisão e deportação. Pelo itinerário que se sabe, um dos passaportes indicava a província de Corrientes como primeira parada. A seguir, o italiano cruzou a fronteira e se estabeleceu no Rio Grande do Sul. Portanto, o seu segundo passaporte,

[514] Não tardou para que as autoridades tratassem de deportá-lo para outro país. Segundo conclusões de Arthur Campa (1994, p. 175-176), a atitude das autoridades de fronteira da Bolívia e do México de prender o monge era por desconfiança e inveja. Desconfiança por ser ele um estrangeiro que poderia estar acobertando crimes e intenções maléficas sob o manto religioso. Inveja pela grande ascendência sobre o povo que o cercava acreditando em seus supostos poderes miraculosos. Na verdade, mais do que inveja, as autoridades de fronteira temiam que os ajuntamentos se desdobrassem em motins e rebeliões políticas.

obrigatoriamente, tinha por destino o Brasil. Possivelmente estas escolhas tenham sido feitas pelo próprio João Maria de Agostini ainda em Buenos Aires, cabendo ao governador Rosas, após analisar o pedido, autorizar a emissão dos passaportes.

De Buenos Aires até a província de Corrientes, o italiano pode ter conseguido uma vaga de passageiro em algum barco que fazia a viagem subindo o Rio Uruguai. Talvez essa sua busca fosse facilitada pelo número considerável de embarcações sob comando de sardo-italianos que realizavam negócios ao longo do Rio Uruguai na década de 1840.[515] Além disso, sua condição de peregrino mendicante impressionava as pessoas que acreditavam estar diante de um homem santo, portanto, não deve ter sido difícil encontrar e convencer a um comandante, italiano ou não, das suas necessidades.

Sobre o itinerário do *monge* após sair de Buenos Aires, o francês Telêmaco Bouliech disse em depoimento[516] que o italiano passou pela província argentina de Corrientes e, a seguir, entrou no Brasil onde fez prédicas na província de São Paulo. Segundo o padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva,[517] o eremita deixou Buenos Aires e ingressou no Brasil pelo Rio Grande do Sul "onde fixou a sua morada no Serro do Botucaraí e em Santa Maria da Boca do Monte" por algum tempo. Apesar destas diferenças, um depoimento não invalida o outro, sendo possível, então, o *monge* ter saído da capital portenha direto para a província de Corrientes, e, dali, cruzado a fronteira para o Rio Grande do Sul, onde dividiu o seu tempo entre os Cerros do Botucaraí e do Campestre em Santa Maria. Somente após ter permanecido nestes dois locais é que se deslocou para São Paulo. Os pesquisadores que se interessaram em demarcar a chegada do *monge* ao Rio Grande do Sul apresentam dados contraditórios.

O historiador João Borges Fortes, com base na cronologia popular, disse ter João Maria entrado no Rio Grande do Sul em 1844 (1902, p. 161). Esta data, no entanto, nunca foi levada em consideração pelos pesquisadores pela falibilidade da fonte, uma vez que a memória é imprecisa quando se refere a datas. Neste caso, a prudência fez sentido, pois de fato o italiano estava em outras paragens no ano de 1844 – no caso viajando pela floresta amazônica em direção a Belém e, depois, ao Rio de Janeiro onde permaneceu de agosto a dezembro na Pedra da Gávea. Algumas décadas depois, o escritor João Belém apresentou a seguinte versão: "em 4 de maio de 1846, chegava ao Campestre o monge italiano João Maria de Agostini, o 'Solitário eremita de

---

[515] Segundo Fernando Devoto (p. 38-39), a presença de barcos sob a bandeira do Reino da Sardenha na região platina era considerável, principalmente à época do segundo governo de Juan Manoel de Rosas. Este não via nas embarcações sardas uma ameaça à sua pretendida hegemonia sobre os rios Paraná e Uruguai, ao contrário dos navios de grandes impérios europeus, que Rosas impôs proibições de navegarem na Bacia do Prata. Portanto, a partir do final da década de 1830 até o início de 1850, cresceu o número de embarcações sardas fazendo o comércio entre Buenos Aires e vilas ribeirinhas dos rios Uruguai e Paraná.

[516] Depoimento dado ao delegado da cidade de Pelotas em 14 de março de 1849.

[517] Documento escrito ao vice-presidente da província de Santa Catarina em 23 de fevereiro de 1849.

Botucaraí' como ele se intitulava". Esta data foi apresentada por João Belém no livro "História do Município de Santa Maria", cuja primeira edição é de 1933. Esta certeza se baseava no seguinte dado:

> Sabe-se, exatamente, a chegada do monge ao Campestre porque tendo ali nascido neste dia [4 de maio] um menino, seu pai lhe pôs o nome de João Maria, em homenagem ao santo varão que àquelas plagas chegava, levando no coração a fé e nos lábios a palavra de Deus. Este menino, João Maria da Rosa, cresceu, fez-se homem, envelheceu e, sempre em dia de seu aniversário natalício, dizia às pessoas amigas que seus pais lhe deram o nome de João Maria por ter nascido no dia da chegada do monge ao Campestre, o que ocorreu em 4 de maio de 1846 (...) (BELÉM [1933], 2000, p. 203).

Analisando estas informações, Oswaldo Cabral (1960, p. 118) acreditou que a data 4 de maio de 1846 não era de todo recusável, embora fosse duvidosa a fonte na qual se sustentava João Belém. Sem consenso, foi preferível, então, situar o tempo do início da peregrinação do *monge* pelo sul do Brasil entre os anos de 1846 e 1848. Há, entretanto, informação que pode ajudar a precisar a data de entrada do italiano no Rio Grande do Sul: os manuscritos de Juan de Agostini.

O pesquisador norte-americano Arthur Leon Campa, ao procurar o ano de nascimento do eremita, fez o seguinte comentário tendo por base os manuscritos: "Por sua própria transcrição, o eremita deve ter nascido em 1801, pois na narrativa afirma que, em 1846, quando tinha quarenta e cinco anos de idade, dirigiu-se para um lugar chamado Campestre e, depois, para Santa Maria da Boca do Monte" (1994, p. 172). O autor estadunidense presumiu que ambas as localidades ficassem no Paraguai. Assim acreditou porque, primeiro, os nomes estavam escritos em espanhol, e, segundo, o eremita mencionou ter peregrinado entre a Argentina e o Paraguai naquele ano. Como sabemos, o Campestre e Santa Maria da Boca do Monte não ficam no Paraguai, mas excetuando esse "pequeno" equívoco do autor, acredito que o dado presente nos manuscritos permite que situemos a chegada de João Maria no Rio Grande do Sul, pela primeira vez, na primeira metade de 1846.

Durante a sua viagem pelo Rio Uruguai, após sair de Buenos Aires em abril de 1846, o italiano passou por importantes cidades como Paysandu e Salto, avistando, em ambas as margens do Rio, povoados que se desenvolviam devido ao incremento no comércio fluvial entre a região das Missões e as capitais da Bacia do Prata, Buenos Aires e Montevidéu. Após chegar à parte do Rio Uruguai em que este divide Corrientes e Rio Grande do Sul, deve ter vislumbrado a pequena vila de *Yapejú* e visto com desânimo a decadência daquela que foi uma importante aldeia guarani administrada pelos jesuítas nos séculos XVII e XVIII. A vila de Y*apejú* era indício de que o italiano estava adentrando no antigo território das Missões jesuítico-guaranis. Conforme

percorria o rio, ranchos ocupados por descendentes dos guaranis missioneiros podiam ser observados em meio à paisagem "de árvores frondosas" e campos que faziam daquela região uma das mais "encantadoras" da campanha, segundo Saint-Hilaire (2002, p. 216-217). As embarcações paravam em povoações argentinas e brasileiras, como Santa Ana do Uruguai (atual Uruguaiana) e Itaqui, havendo, assim, diversas opções para desembarque.

De acordo com itinerário possível, João Maria passou o Rio Uruguai e se dirigiu à cidade de São Francisco de Borja, outra das antigas reduções jesuíticas e um dos Sete Povos das Missões Orientais, efetuando ali a sua reentrada no Brasil, desta vez pelo Rio Grande do Sul. Portanto, esta será a primeira vez que o italiano pisará o solo sul-rio-grandense, provavelmente entre abril e maio de 1846. Duas décadas antes, ao chegar a São Francisco de Borja, o francês August de Saint-Hilaire impressionou-se com o abandono da vila, decadente em vários sentidos; por outro lado, surpreendeu-se com as características militares do lugar, que parecia "uma praça de guerra" devido ao número de soldados e fuzis, onde a cada passo podiam ser encontradas sentinelas montando guarda. Em frente à casa do comandante, "outrora residência dos jesuítas", estavam alinhados vários canhões (SAINT-HILAIRE, 2002, p. -270-276). Para este comandante "fui apresentar meu passaporte", declarou o francês.

As linhas com setas indicam o roteiro feito por Auguste de Saint-Hilaire entre o final de 1820 e início de 1821. De Montevidéu até São Borja teve o Rio Uruguai como referência. Itinerário similar seria feito por João Maria de Agostini na década de 1840 (1-Província de Entre-Rios; 2-Província de Corrientes; 3-Cerro do Campestre, nas proximidades de Santa Maria; 4-Cerro do Botucaraí, próximo a Rio Pardo). Fonte: http://www.vmapas.com/America/Mapa_Fisico_America_do_Sul.jpg/maps-pt.html?map_viewMap=1 (Acesso em 4 de junho de 2010).

A presença de militares em São Borja foi crescente após a conquista dos Sete Povos das Missões por grupos de milicianos sul-rio-grandenses, em 1801.[518] Durante o processo de independência dos países platinos, a coroa portuguesa preocupou-se em manter um contingente de soldados armados em São Borja – em sua maioria índios –, pois era imprescindível evitar que tropas das repúblicas vizinhas incursionassem por aquela região. Era preciso efetivamente ocupar a Província das Missões e anexá-la à Capitania de São Pedro do Rio Grande, posteriormente província do Rio Grande do Sul. O constante trânsito de pessoas vindas da região platina deixava em alerta a Coroa portuguesa estabelecida no Rio de Janeiro, preocupada com a ambição de governos como o de Montevidéu, José Artigas, que contestava o domínio luso-brasileiro nas Missões.[519] Em 1821, quando Saint-Hilaire esteve em São Borja, presenciou índios e brancos atravessarem o Rio Uruguai para o lado brasileiro e apresentarem-se ao comandante “pedindo permissão para procurar refúgio nas estâncias portuguesas”; fugiam dos recrutamentos

[518] Pelo Tratado de Santo Ildefonso, de 1777, as Coroas ibéricas haviam decidido que o território das antigas Missões dos jesuítas ficaria sob domínio da Espanha. Portanto, a ação dos milicianos luso-brasileiros em conquistar as Missões foi um ato ilegal, uma invasão de fato. Sobre este assunto, ver: GOLIN (2002); FARINATTI (2010).

[519] O governador de Montevidéu elaborou um mapa – chamado de “Protetorado de José Artigas” – onde metade do território sul-rio-grandense aparecia como área a ser reclamada, principalmente a região das Missões jesuíticas que havia sido conquista pelos luso-brasileiros em 1801. Sobre os conflitos entre José Artigas e a Coroa portuguesa na questão dos limites políticos, consultar: GOLIN (2002, p. 205-338 e mapa p. 308).

forçados ordenados pelo governador de Entre-Rios, o caudilho José Ramírez, havendo suspeitas de que esse queria investir contra o território das Missões (Id., p. 282). Após 1822, algumas ações foram colocadas em prática pelos ministros do Império para organizar a administração daquela fronteira, como elevar São Borja à sede da Comarca das Missões e aumentar o número de soldados armados. O Estado Imperial brasileiro estava determinado a consolidar seu domínio naquele distante ponto do território, elevando a 7 mil o contingente militar em São Borja ao final da década de 1840.

Vinte e cinco anos depois de Saint-Hilaire, João Maria de Agostini fazia trajeto similar e deve ter experimentado a mesma sensação do francês, acreditando que São Borja mais parecia uma "praça de guerra" do que antiga aldeia jesuítica, pois o contexto de conflitos ainda persistia. O que lembrava ter sido ali uma grande aldeia jesuítica não era somente a presença dos índios guaranis vivendo ao redor de São Borja – em número reduzido em 1820 –, mas os prédios construídos à época das reduções que se mantinham em pé, como a igreja de alvenaria com "cento e dezesseis passos" de comprimento e "quarenta e três" de largura (Saint-Hilaire, 2002, p. 271). Ao verem pela primeira vez este e outros templos da região das Missões, os viajantes ficavam paralisados diante dos edifícios, como que prestando reverência a estátuas de antigos deuses pertencentes a grandes civilizações extintas. Em silêncio para refletir, os atônitos viajantes buscavam entender como foi possível que padres da Companhia de Jesus e índios construíssem, juntos, uma das mais bem sucedidas experiências da história do cristianismo no Novo Mundo. Contudo, passada a emoção da descoberta, amargura e melancolia predominavam: "diante de mim uma velha igreja, construída de pedra vermelha, de proporções tão grandiosas quanto nobres, porém já em ruínas", declarou o viajante alemão Robert Avé-Lallemant contemplando tristemente o que restava da igreja de São Miguel no ano de 1858 (1980, p. 236-237).

Do francês Auguste de Saint-Hilaire (1820), passando por tantos outros viajantes como Alcides D'Orgigny (1831), Nicolas Dreys (1834), Arsene Isabelle (1845), Robert Avé-Lallemant (1858), ao baiano Ângelo Dourado (1895), o fascínio era idêntico e as opiniões unânimes, pois os prédios estavam ali, à vista de todos, comprovando o bem sucedido trabalho missionário dos jesuítas entre os índios em séculos anteriores. Se os edifícios de valor histórico incalculável estavam em ruínas, os viajantes sabiam que os culpados não eram os poucos índios remanescentes que insistiam em ficar na terra que outrora conheceu "fartura", mas, sim, os administradores que se seguiram à expulsão dos jesuítas na segunda metade do século XVIII, argumentava Saint-Hilaire (2002, p. 273, 300). Os europeus que passavam pelas aldeias ouviam dos oficiais militares, párocos ou juízes a seguinte frase: "sabemos como a província das Missões

era próspera quando estava sob direção dos jesuítas e, se quisermos esperar bons resultados, devemos imitá-los tanto quanto as circunstâncias o permitam" – declarou o coronel Paulette, oficial militar de São Borja, a Saint-Hilaire em fevereiro de 1821. Refletindo sobre isso, o francês concluiu que o sistema dos jesuítas era inigualável e impossível de ser reproduzido pela administração militar brasileira, pois aquele era apoiado sobre bases já inexistentes. Os índios sentiam profunda veneração pelos padres – e aversão aos militares –, acreditando que haviam sido enviados por Deus com a missão de governá-los, portanto, eram entendidos como seres de uma espécie superior. Os jesuítas, segundo o botânico, eram para os índios o que um pai era para um filho – uma segunda Providência. As tribos guaranis, assim, formavam um corpo do qual os padres eram a alma (Ibid., p. 273-74).

Os raros sacerdotes que existiam na região das Missões investiam tempo para ensinar a catequese às crianças ou ministrar sacramentos, porém, a educação cristã aos jovens era dada essencialmente pelos pais, e grande número de guaranis transmitia aos seus filhos o catecismo em língua vulgar e as orações que os padres da Companhia de Jesus tinham composto. Na opinião de Saint-Hilaire, esta era a prova do cuidado que os jesuítas dispensaram aos índios e que estes não os esqueceram apesar de há tempos aqueles terem deixado as aldeias (Ibid., p. 280). Durante a travessia pelas Missões, o francês afirmou ter encontrado somente uma mulher que viveu sob o governo dos jesuítas, e ela pronunciava este nome com profundo respeito. Muitos guaranis haviam "ouvido seus pais ou avós falar dos padres, dizendo que, quando esses religiosos administravam a região, foi o tempo da felicidade" (Ibid., p. 323). Entretanto, estes índios que reverenciavam os jesuítas, e, talvez, esperassem o retorno dos "pais espirituais", regrediam rapidamente ao estágio anterior à presença dos padres. Para Saint-Hilaire, fatalmente voltariam à barbárie dado o estado permanente de guerra a que estavam submetidos (Ibid., p. 273).

Que não se condene a idealização do botânico ou se diga que a sua avaliação sobre o passado era incorreta, pois assim como ele inúmeros europeus eram influenciados pelas lendárias histórias que se contavam no Velho Mundo a respeito das antigas Missões dos padres da Companhia de Jesus na América. Partindo do lendário, fizeram concretas e reais viagens para conhecer, desvendar e explorar os segredos e riquezas do "Império Jesuítico" no Novo Mundo. A viagem de um europeu seria considerada irremediavelmente incompleta se o itinerário não contemplasse uma visita às antigas Missões dos jesuítas, seja do lado brasileiro ou paraguaio.

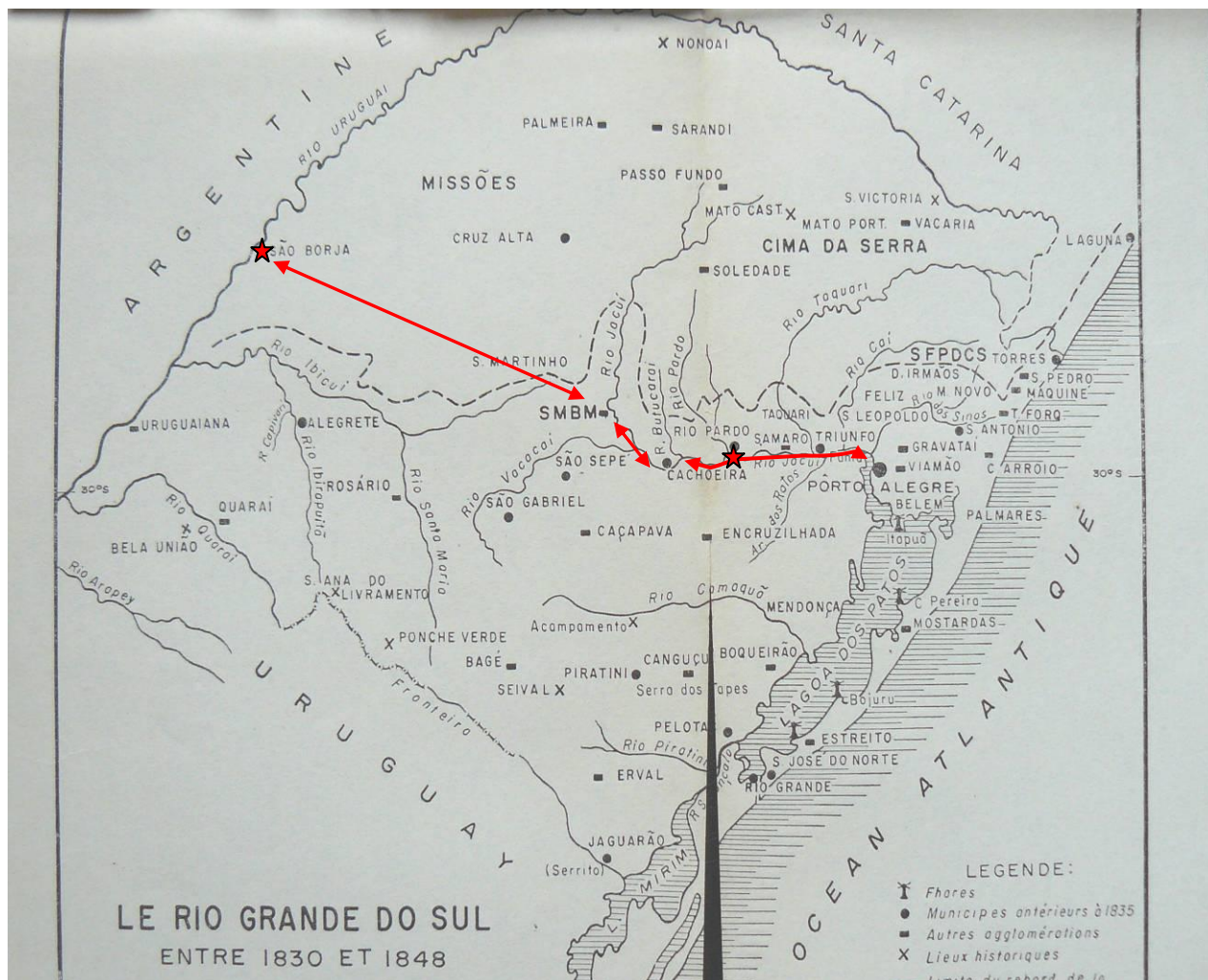
Dentre as observações de Saint-Hilaire enquanto esteve em São Borja, uma em especial possibilita entender o quão incipiente estava a tarefa de agregar territórios ao domínio luso-brasileiro: o francês presenciou o envio de um primeiro malote de correspondências a Porto

Alegre, tentativa do oficial comandante de estabelecer correio regular entre a Província das Missões e a Capitania de São Pedro do Rio Grande (Ibid., p. 277). Na verdade, a iniciativa pretendia consolidar o poder da Coroa portuguesa em território disputado, cobiçado por "caudilhos" platinos, visando tornar aquela região de fronteira mais uma província anexada ao Brasil.[520] Ligar o território das Missões com Porto Alegre por sistema de correios era encurtar a distância entre o extremo-oeste e o centro do poder, diminuindo o tempo de transmissão das notícias. Duas décadas depois este mecanismo será utilizado pela Corte no Rio de Janeiro para se comunicar com seus emissários em Corrientes, Entre-Rios e em Assunção, no Paraguai, durante a tentativa do Império de isolar politicamente o "ditador" Juan Manoel de Rosas para derrubá-lo do poder.[521]

De São Borja a Porto Alegre, o agente do correio necessariamente cruzava por estâncias, chácaras, aldeias, povoados, vilas, serras, arroios e rios num percurso que poderia ser vencido em mais ou menos 30 dias,[522] desde que as chuvas não tornassem os rios invadeáveis. Sem estradas ou caminhos demarcados, eram as antigas veredas indígenas criadas ao tempo das reduções que serviam de guia ao viajante, trilhas feitas pelos índios quando estes se locomoviam entre as aldeias e as estâncias de criação de gado localizadas na campanha. Ao chegar à Depressão Central, já tendo deixado o território das Missões para trás, o agente via a sua tarefa facilitada, pois os caminhos eram carroçáveis com trânsito constante de viajantes e negociantes. Os principais rios tinham balseiros que faziam a travessia das mercadorias, das pessoas e das carroças, o que facilitava, por exemplo, o comércio entre São Borja e Porto Alegre, tendo a cidade de Rio Pardo como entreposto por sua localização geográfica entre as Missões e a capital. A partir desta vila, o Rio Jacuí se tornava navegável e rapidamente Porto Alegre poderia ser alcançada.

[520] Vale lembrar que nesta mesma época (1820/21) a Banda Oriental do Uruguai ficava sob domínio luso-brasileiro chamando-se província Cisplatina.

[521] Sobre as tratativas do Império para derrubar Rosas do poder, consultar: GOLIN (2002; 2006), BANDEIRA (1995) e FERREIRA (2006).

[522] Em números atualizados, entre São Borja e Porto Alegre a distância é de 586 quilômetros.

Entre São Borja, no extremo-oeste, e Porto Alegre, a leste, a vila de Rio Pardo funcionava como entreposto comercial, local de referência para negociantes, militares e viajantes. Localizada mais ao centro da província, Santa Maria da Boca do Monte (sob a sigla "SMBM") era a porta de entrada para a Região das Missões. Fonte: Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia da UFRGS, Gabinete de Cartografia, 1961. Título do Mapa: "Le Rio Grande do Sul, entre 1830 et 1848." Mapa adaptado.

Os viajantes deveriam ser homens hábeis na travessia de territórios que apresentavam dificuldades variadas. Era imprescindível saber se guiar por lugares onde tudo estava a grandes distâncias, ter capacidade de distinguir na paisagem qual coxilha, árvore, riacho, cruz, pedra ou rancho era o marco que indicava o caminho certo. Um viajante inábil teria não poucas dificuldades em identificar os pontos que deveriam orientá-lo no trajeto. Na vastidão solitária dos campos do território das Missões e da Campanha (ou Pampas), o olhar inexperiente levaria o viajante a se perder. Assim como Saint-Hilaire, João Maria de Agostini, após conhecer os antigos Setes Povos jesuíticos,[523] experimentou as dificuldades de um dos caminhos que ligavam as Missões a Porto Alegre, deparando-se com matas onde as passagens precisavam ser abertas a facão e com rios caudalosos que só após muito trabalho podiam ser atravessados. Ao longo do

[523] Além de São Francisco de Borja, havia as aldeias de São Nicolau, Santo Ângelo, São Luiz Gonzaga, São Lourenço, São Miguel e São João Batista.

trajeto, tanto o francês como o italiano devem ter conseguido guias para orientá-los no caminho correto, ajudando-os a enfrentar as brenhas do sertão, ao contrário do alemão Robert Avé-Lallemant que, viajando com companheiro tão inexperiente quanto ele neste tipo de aventura, viu-se em apuros em diversos momentos da "peregrinação" pelo interior sul-rio-grandense em 1858 (1980, p. 189-348).[524] Em regiões onde o tempo havia apagado qualquer vestígio de caminho, o auxílio dos moradores era fundamental para prosseguir na jornada.

Durante este itinerário de oeste para leste,[525] ou vice-versa, os viajantes percorriam um território ora deserto – sem casas e traços de cultura, o que era um problema, pois não havia a possibilidade de conseguir alimento –, ora ocupados por índios que só falavam o idioma "guarani" ou mestiços que viviam em choupanas e se alimentavam de milho e abóbora. Às vezes estes simples ranchos com seus humildes moradores eram a salvação para o faminto e perdido viajante. Nestes campos, circulavam tipos humanos que chamavam a atenção dos europeus, como os "gauchos" – mestiços de índios com brancos, hábeis na montaria e no manejo de adagas e facas –, os paulistas e os curitibanos – negociantes tropeiros que vinham comprar mulas nas estâncias das Missões. Os tropeiros passavam ali o inverno onde aguardavam o mês de setembro para dar início à viagem até Sorocaba, pois o frio dava lugar à primavera e as pastagens tornavam-se abundantes para alimentar os animais.

Assim que as estâncias missioneiras iam sendo transpostas, começava-se a perceber mudanças na paisagem e nas condições de vida dos moradores, pois alguns possuíam escravos, criavam gado e cavalos e tinham moinho para pilar o milho. Eram estes homens os primeiros a serem espoliados de suas posses pelas frequentes ordens de oficiais militares que requisitavam gado e cavalos para suprir as necessidades das tropas. Um europeu de passagem por estas chácaras ouvia constantes queixas dos proprietários contra tal imposição, e não poucos colonos luso-brasileiros manifestavam seu desejo de migrar para outras partes do território sulino para se afastar deste tipo de ação do Estado. Antes de solicitarem a presença do Estado, estes homens queriam era se afastar dele, e viajantes como Saint-Hilaire ouviam estas reclamações e lamentavam não poder auxiliar os queixosos moradores, aconselhando paciência e sempre repetindo "que era melhor sofrer todos os abusos a fazer uma revolução" (2002, p. 337). Estavam de passagem, eram estrangeiros com outros objetivos, portanto, declaravam-se sem condições de interferir ou mudar a situação que afligia àqueles.

[524] Como conclusão, o alemão declarou ter sido "exaustiva minha viagem pela província do Rio Grande, especialmente através do oeste". Referia-se ao território missioneiro e da campanha (1980, p. 349).
[525] Sigo o percurso feito por Saint-Hilaire em 1821 (que saiu de São Borja e se dirigiu para Porto Alegre) e suas descrições a respeito das condições e recursos deste trajeto (2002, p. 319-333).

Uma vez superadas as íngremes e difíceis trilhas da descida da Serra Geral, bem como transpostos os rios caudalosos como o Toropi e o Ibicuí-Mirim, onde os viajantes deveriam apresentar passaportes,[526] o território das Missões ficava para trás e adentrava-se na Capitania de São Pedro, futura província do Rio Grande do Sul. A capela de Santa Maria da Boca do Monte era o primeiro povoado a ser avistado após dias de viagem desde a última aldeia jesuítica. Quando João Maria de Agostini fez este percurso, em meados da década de 1840, não havia a divisão política da época de Saint-Hilaire, ou seja, a província das Missões já tinha se tornado uma das comarcas que compunham o Rio Grande do Sul. Ato esse do governo imperial brasileiro visando organizar administrativamente o país e consolidar os limites de seu território frente aos vizinhos republicanos. Ao percorrer o caminho de São Borja a Santa Maria, com objetivo de chegar a Porto Alegre, o italiano deve ter avistado um número considerável de chácaras e estâncias ocupadas por colonos brasileiros, resultado do avanço que promoviam sobre as terras indígenas. Talvez João Maria tenha notado, também, a presença dos primeiros imigrantes alemães que adentravam as Missões para se tornarem pequenos proprietários.[527] Se havia estas diferenças entre o tempo do francês e o do italiano, contudo, a paisagem, os rios, as serras e os caminhos continuavam os mesmos.

Vindo do território das Missões, João Maria tinha a opção de descer a Serra Geral pelo antigo caminho de São Martinho,[528] alternativa disponível a Saint-Hilaire décadas antes.[529] Se de fato o eremita escolheu a serra de São Martinho como rota para chegar à Santa Maria da Boca do Monte, no meio do percurso passou pelo cerro de São Miguel e a capela Nossa Senhora da Conceição, localizados em um campestre. Mas não deve ter se demorado visto querer chegar a Porto Alegre o quanto antes a fim de regularizar sua situação de estrangeiro, pois, como sabemos, era seu costume procurar andar dentro da lei dos homens para não enfrentar problemas no exercício de seu ministério. Em cada posto de fronteira e vila por onde passou teve que

---

[526] Em um dos rios havia milicianos encarregados de fiscalizar os passaportes de pessoas que iam ou vinham da Província das Missões, medida tomada para impedir a deserção dos índios guaranis das aldeias e o roubo de crianças pelos brancos. Procedimento que não produzira resultados, segundo opinião do francês, pois os índios, excelentes nadadores, atravessavam o Rio Toropi em qualquer lugar, sem precisar transpô-lo junto aos guardas, do mesmo modo que os brancos poderiam roubar uma criança, colocando-a na garupa do seu cavalo, e atravessar por outros lugares fora da estrada principal (Saint-Hilaire, 2002, p. 329)

[527] Sobre a ocupação dos colonos brasileiros nas terras missioneiras, bem como a chegada e instalação de imigrantes alemães na região noroeste do Rio Grande do Sul, consultar: GOLIN (2006, p. 491-531); ZARTH (2006, p. 187-213).

[528] São Martinho havia sido um posto da Coroa espanhola que servia para fiscalizar e impedir o avanço dos luso-brasileiros por seu território. Antes disso, porém, funcionava no local a antiga guarda jesuítica, onde índios guaranis armados controlavam a entrada do território missioneiro.

[529] O botânico francês viajava com uma comitiva e tinha uma carroça que lhe dificultava passar por certos trechos como a descida da serra de São Martinho, descrita por ele como um caminho “há muito abandonado” (2002, p. 325). Preferiu, então, arriscar-se pela serra de São Xavier, cerca de 50 quilômetros a oeste da descida da serra de São Martinho. Ambas as serras faziam parte da chamada Serra Geral, separando geograficamente os Campos de Cima da Serra e a Depressão Central do Rio Grande do Sul.

apresentar os passaportes para as autoridades. E estes não deixaram de notar que os documentos tinham por origem Buenos Aires. Em um contexto propício para desconfianças, ratificam-se as informações dadas pelas reportagens dos jornais sul-rio-grandenses em novembro de 1848, afirmando ter o *monge* vindo diretamente de Buenos Aires para o Brasil.[530] Porém, ao contrário do que escreveram os periódicos, João Maria não estava mais a serviço de Juan Manoel de Rosas quando passou pela vila de Santa Maria.

## 4.5. De eremita desconhecido a *monge* das *Águas Santas*

Toda a reconstituição que venho fazendo do itinerário de João Maria de Agostini está baseada em depoimentos contemporâneos e na correlação com outros personagens de seu tempo que realizaram percursos similares e viveram contextos semelhantes. A reconstituição se dá, portanto, dentro de um campo de possibilidades totalmente ao alcance dos viajantes de então, fosse ele botânico, médico, jornalista, missionário ou eremita pregador.

Ao se apresentar às autoridades de Porto Alegre,[531] possivelmente em meados de 1846, o italiano queria licença para pregar na província e habitar locais ermos como o Cerro do Botucaraí, por onde havia passado em seu percurso das Missões à capital sul-rio-grandense. O passaporte de Buenos Aires só tinha validade para o viajante em trânsito, não servindo como documento de residência, por isso foi em busca de autorizações que permitissem a ele ficar algum tempo no Rio Grande do Sul. Deve ter percebido um campo de oportunidades que se abria para exercer o ministério religioso da forma desejada: itinerante e autônoma. Em Porto Alegre, a autoridade procurada pelo eremita foi o padre Thomé Luiz de Souza, vigário geral e também deputado provincial.

Subordinado à diocese fluminense e representante local da Igreja Católica, o padre Thomé estava legalmente apto a fornecer aos sacerdotes as habilitações necessárias para o exercício das funções religiosas, sendo o único, naquele contexto, que poderia permitir a João Maria realizar práticas doutrinais na província e relevar, inclusive, a falta de documentos que comprovassem possuir ordens sacras. Na verdade, o vigário deve ter conferido nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – compêndio de normas eclesiásticas que vigoravam no

---

[530] Conforme vimos no primeiro capítulo “As Águas Santas”.

[531] Não confundir esta primeira passagem do italiano em Porto Alegre (1846) com a segunda, ocorrida em setembro de 1848 quando, já envolto pela aura de “monge santo”, irá pedir audiência com o general Andrea e solicitar autorização para pegar uma imagem de Santo Antão e instalá-la no Cerro do Campestre, assunto que vimos no primeiro capítulo do presente trabalho.

Brasil em meados do século XIX[532] – se havia algum impedimento para passar licença a João Maria de Agostini. Se esse se apresentou como eremita, dizendo, ainda, que pretendia se instalar em alguma montanha da província do Rio Grande do Sul, padre Thomé não tinha porque cobrar ordens sacras, pois eremitas não precisam delas. Para tornar-se eremita, o candidato fazia votos de castidade e prescindia de ordens sacras, devendo provar às autoridades eclesiásticas ser homem diligente, de idade conveniente, de boa vida e costumes e não possuir mulheres (Constituições do Arcebispado da Bahia, Artigo 626, 2007, p. 232).

Agora, se Agostini pediu ao vigário geral permissão para realizar práticas doutrinais, no caso pregar e realizar sermões, a situação mudava, pois para ser pregador a pessoa deveria, segundo as Constituições do Arcebispado, possuir ordens sacras (Artigo 516, 2007, p. 199). Contudo, o Artigo 512 (2007, p. 198) afirma que na impossibilidade dos prelados exercerem a pregação, "lhes é encomendado que escolham sujeitos idôneos de virtudes, letras e exemplo, pois ficam sendo seus coadjutores e cooperadores neste santo ministério (...)". Para conceder licença, o prelado deveria ser criterioso na seleção. Tanto o padre Thomé quanto Agostini conheciam as normas do Concílio Tridentino, e deviam saber que "ninguém pode pregar o Evangelho, e a palavra de Deus nosso Senhor, por sua própria autoridade, sem lhe ser cometido e mandado por legítimo superior" (Artigo 513, 2007, p. 198-199). Por isso o eremita estava na capital: para obter a concessão de um superior. Caso o vigário geral tenha relutado, lembrou-se que o santo de Assis, Francisco, também não tinha ordens sacras quando recebeu do papa autorização para ser eremita e pregar a penitência em toda a Itália.

Vale lembrar que, em 1846, Agostini não era ainda o "monge milagroso", antes eremita estrangeiro que se apresentava como o mais humilde servo, destacando, igualmente, o conhecimento que possuía do Evangelho e Teologia, além de falar vários idiomas. Estas credenciais convenceram o vigário geral que concedeu, então, permissão para o italiano pregar a penitência, entendendo que o eremita era indivíduo idôneo, de boa índole e moral corretíssima: um emissário útil e qualificado para atingir as almas dos habitantes espalhados pelo interior sul-rio-grandense, independentemente de não ser ordenado. Ao contrário do que se poderia pensar ou afirmar, licenças não eram dadas facilmente, e o padre Thomé o fez porque identificou no italiano real capacidade de pregar o Evangelho, e só por este motivo forneceu as credenciais que permitiram ao eremita coadjuvar o trabalho da Igreja no sul do Brasil.[533]

---

[532] Compêndio de normas feitas e ordenadas em 1707 pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia eram a tentativa de adequação ao Concílio de Trento (1545-1563) às terras brasileiras e às suas peculiaridades.

[533] No artigo "A pregação no Brasil colonial", Marina Massimi afirma que os "sermões constituíram-se numa importante fonte de transmissão de doutrinas e de modelagem de comportamentos numa sociedade onde a oralidade era a modalidade principal de difusão dos conhecimentos." A autora analisa como a Igreja no Brasil colonial

No ano de 1846, o beneditino Francisco da Madre de Deus Cunha apresentou-se ao vigário geral, em Porto Alegre, solicitando consentimento para se estabelecer na província. Atento à disposição deste religioso – que saíra do mosteiro de sua ordem, em São Paulo, para trabalhar como missionário no sul do Brasil –, o padre Thomé aceitou colocá-lo, provisoriamente, em uma capela no norte da província, na vila de Passo Fundo, enquanto tratava de seu processo de secularização.[534] Para tanto, concedeu as licenças do uso de ordens, de confessor e de pregador, adicionando o aviso de "respeitar os direitos dos párocos quanto aos batismos e casamentos".[535] É improvável que João Maria de Agostini tenha recebido documento de igual teor, já que não era sacerdote. Porém, padre Thomé passou autorização por escrito permitindo ao eremita atuar como pregador, o que era possível de se fazer dada a condição leiga do solicitante. De qualquer forma, foi o suficiente para que as portas de igrejas e capelas do Rio Grande do Sul se abrissem para os sermões do italiano.

Esta primeira e breve passagem do eremita pela capital foi descrita por Felicíssimo de Azevedo em artigo de 1898: "natural de Roma, apareceu nesta capital no ano de 1847[acredito ter sido em 1846]. De pequena estatura, olhos vivos, longa barba grisalha, vestido com um hábito de saragoça, trazia nos pés nus umas alpargatas. Passando pelas ruas da cidade, com seu bastão, chamava a atenção do público. Pouco se demorou aqui, seguindo para a campanha".[536] De fato não havia porque permanecer em Porto Alegre, pois sua situação de estrangeiro estava regularizada e tinha conseguido o documento do vigário geral autorizando-o a realizar pregações. Portanto, o italiano voltou seus olhos para o interior – para a campanha, segundo Azevedo – fazendo o caminho inverso do que o trouxe à capital dias antes. Tomando o Rio Jacuí como

---

normatizou a prática de pregação seguindo os ditames do Concílio de Trento, criando, para isso, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, em 1707 (MASSIMI, 2005, pp. 417-436). Estas regras ainda eram válidas no Brasil de meados do século XIX.

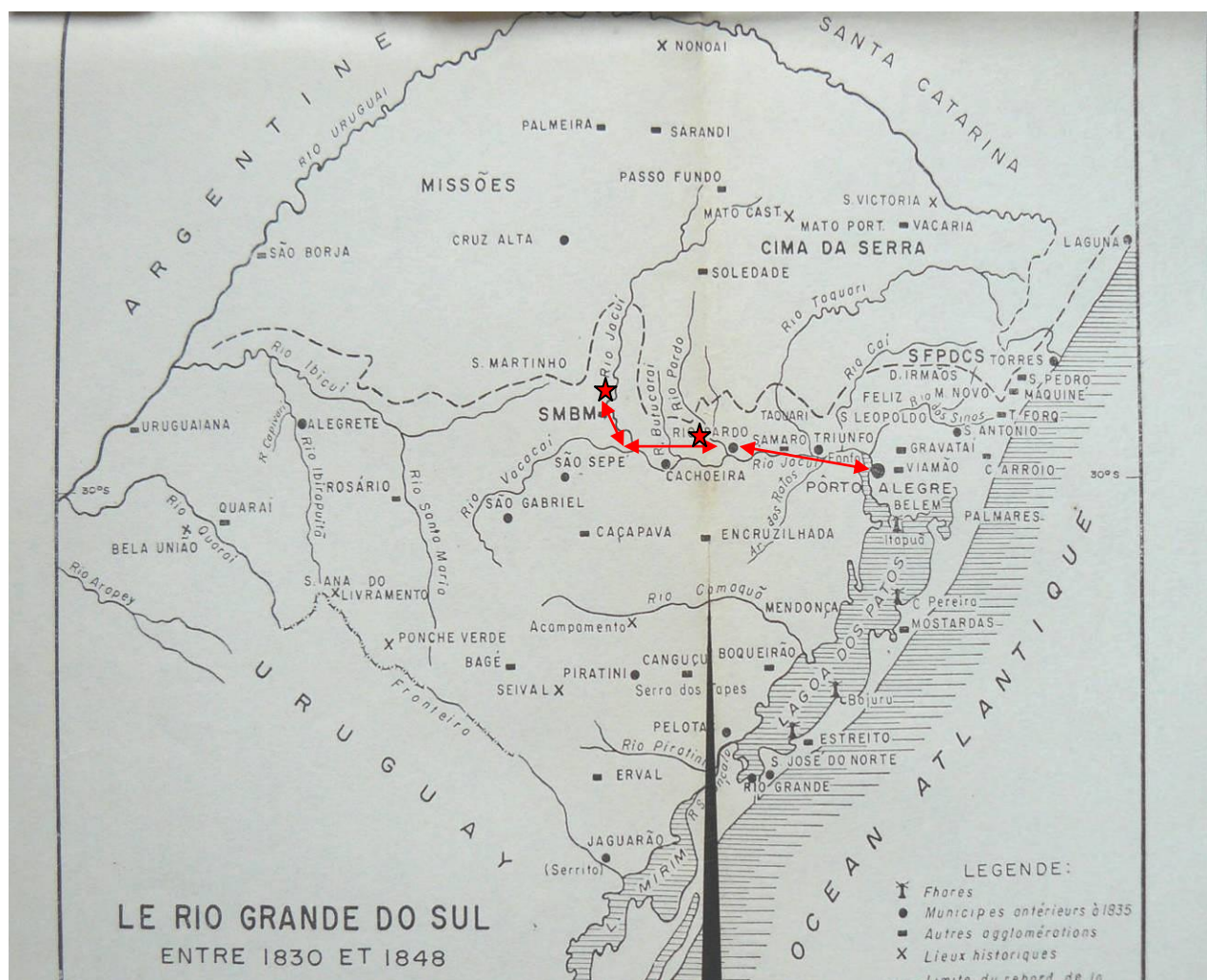
[534] O vigário Thomé Luiz de Souza escreveu ao bispo fluminense, dom Manoel do Monte, em 8 de dezembro de 1846, avisando sobre a presença do "religioso beneditino Francisco da Madre de Deus Cunha que se acha nesta Província vindo de São Paulo e quer aqui ficar cuidando de uma paróquia." O religioso deveria tratar de sua secularização antes de poder ser nomeado pelo bispo como pároco de Passo Fundo, ou seja, deveria desligar-se de sua ordem. O vigário geral atuou como mediador junto ao bispo fluminense para acelerar este processo de secularização (Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – ACMRJ, CO-23, documentos avulsos).

[535] Em 25 de outubro de 1848, o pároco de Cruz Alta, Antônio de Almeida Leite Penteado, reclamava ao presidente da província e ao vigário geral da presença do religioso beneditino Francisco da Madre de Deus Cunha realizando todo tipo de serviço sacramental pelo território de sua paróquia. No dia 17 de novembro, o vigário geral respondia ao pároco dizendo que não havia dado ordens para o beneditino realizar sacramentos, antes que deveria se restringir às práticas de pregar e confessar, portanto, "os casamentos perante ele nulos estão (...)" (AHRS, Fundo Assuntos Religiosos, Maço 19, Cx 9). Ao beneditino cabia pregar e confessar, não estando apto a realizar sacramentos como batizar e casar. Porém, na prática, não era bem assim que funcionava. No próximo capítulo veremos mais detalhes desta disputa entre párocos e missionários itinerantes.

[536] Artigo de janeiro de 1898, publicado no jornal *Correio do Povo*, Porto Alegre (BN, Setor de Periódicos, "Festa do Campestre I", Jornal *Correio do Povo*, 27 de janeiro de 1898, n. 21, p. 1). Segundo estamos acompanhando desde o primeiro capítulo, o monge passará por Porto Alegre mais de uma vez: a primeira em 1846, ou em 1847 segundo afirmou Felicíssimo, quando ainda era desconhecido; uma segunda vez em setembro de 1848, quando a sua fama se difundia; a terceira em novembro de 1848, quando ficou retido no quartel de polícia a mando do general presidente; e uma quarta vez em fevereiro de 1852, assunto a ser tratado no próximo capítulo.

referência, foi percorrendo povoados ribeirinhos como Triunfo, Santo Amaro e Taquari, possivelmente realizando prédicas em cada um destes lugares, pedindo licença aos padres dos lugares mostrando estar avalizado pelo vigário geral para exercer esse ministério.

Apesar de certos povoados não terem mais do que "13 casas contadas" – como Santo Amaro –, o eremita pode ter se surpreendido com a quantidade de pessoas que viviam nas margens do Rio Jacuí. Meses antes, quando da primeira e única visita pastoral ao sul do Brasil,[537] o bispo fluminense dom Manoel do Monte não imaginava que estes distritos à beira do Rio Jacuí fossem tão populosos".[538] Ao saberem que o bispo estava no povoado, famílias estabelecidas a longas distâncias viajavam dois ou até três dias para buscarem os sacramentos, esperando ansiosamente o momento de serem crismadas. De povoado em povoado os números iam sendo contabilizados: 100, 200 e até 300 pessoas confirmadas por dia. Devido ao cansaço, o bispo teve que suspender o ritual por não dar conta do número de confirmandos, anunciando para o próximo dia a sequência da cerimônia. Mas, "com a paciência, com a humildade e com a caridade é que venço os meus adversários", exclamou dom Manoel do Monte (VP-31, 1846, folha n. 51). Até chegar à vila de Rio Pardo, o eremita percorreu itinerário idêntico à comitiva do qual fazia parte o bispo dom Manoel do Monte.

[537] O bispo fazia parte da comitiva do Imperador dom Pedro II em sua viagem de reconhecimento pelo interior do Rio Grande do Sul e litoral de Santa Catarina, entre outubro de 1845 e fevereiro de 1846.
[538] Visita Pastoral às províncias de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, 1845-1846. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro - ACMRJ, Visita Pastoral, VP-31, folha n. 51.

De Porto Alegre até Rio Pardo, pequenos povoados às margens do Rio Jacuí foram percorridos pelo bispo dom Manoel do Monte (final de 1845 e início de 1846) e também pelo eremita João Maria de Agostini (1846/1847). O eremita estabeleceu-se no Cerro do Botucaraí e no Cerro do Campestre (marcados com estrela), criando entre ambos os locais uma área de influência que rapidamente se estendeu para outras partes da província e também para o exterior. Fonte: Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia da UFRGS, Gabinete de Cartografia, 1961. Título do Mapa: "Le Rio Grande do Sul, entre 1830 et 1848".

### 4.5.1. Chibatadas, bengaladas e a maldição: a passagem do eremita por Rio Pardo

De importância análoga às cidades litorâneas de Rio Grande e Pelotas, Rio Pardo não ficou de fora da visita pastoral do bispo dom Manoel do Monte. A mesma era ponto de referência para viajantes estrangeiros, fossem eles botânicos, pintores, médicos e eremitas, uma vez que ali conseguiriam suprimentos, informações e transporte para continuarem em suas jornadas. Situada na confluência do rio que lhe deu nome – Rio Pardo – com o Rio Jacuí, era entreposto comercial entre os territórios das Missões e Campanha com a capital Porto Alegre, possuindo um porto onde mercadorias e pessoas chegavam e saíam diariamente. Ali existiam casas de negócios com todo tipo de produto, desde erva-mate produzida nas Missões paraguaias

até couro e trigo exportados para o Rio de Janeiro. Referência para os negociantes e também para o governo provincial, pois era sede de um comando da Guarda Nacional, possuía quartel e hospital militar, delegacia de polícia, câmara municipal com prisão anexa e a casa de instrução pública. Com ruas pavimentadas e residências que atestavam certa abastança dos moradores, Rio Pardo se recuperava de dez anos de guerra civil (Revolução Farroupilha, 1835-1845) quando foi visitada pelo bispo dom Manoel do Monte no final de 1845. No dia seguinte à sua chegada, em 12 de dezembro, após realizar crismas, o bispo aceitou o convite do pároco para andar pela vila, achando-a "bastante destruída pela guerra, casas arruinadas, algumas fechadas, pouca população, comércio inativo".[539] Esta "decadência", segundo impressão de dom Manoel do Monte, acabou por desorganizar, também, a administração das irmandades que existiam em Rio Pardo.

Durante o tempo em que esteve na vila – seis dias –, o bispo ocupou-se em crismar àqueles que chegavam do interior do extenso município. Para agradar as irmandades e ordens terceiras, e atenuar a crise em que se encontravam, crismou em todos os templos: "na igreja do Santíssimo Sacramento – que era a matriz –, na igreja do Rosário dos Pretos e na de São Miguel e Almas", além da capela do Senhor dos Passos, "pequenina, mas boa, e na qual ainda se trabalha. É esta capela de muita devoção, e aí crismei por dois dias". Deixou indulgências a esta capela.[540] Realizou cerimônias na capela dos terceiros de São Francisco, "pequena e quase desprezada por estar em estado de pobreza",[541] deixando para os mesmos o dinheiro das ofertas. Não somente em Rio Pardo, mas por todo o vale do Rio Jacuí o bispo se deparou com pobreza, atribuindo isso aos tantos anos de guerra civil na província.

Se dom Manoel do Monte preocupou-se em contribuir para a reorganização das irmandades e ordens terceiras de Rio Pardo, poucos meses depois, ao chegar à vila, o eremita italiano João Maria de Agostini pode ter voltado sua atenção para aspectos que acreditou igualmente em decadência na sociedade: o esquecimento das doutrinas da religião de Cristo. Para pregar ao povo rio-pardense e chamá-lo à prática de todas as virtudes, necessitava de púlpito, e igrejas não faltavam na vila. Portanto, bastaria mostrar a autorização do vigário geral para o pároco e as portas seriam abertas. O eremita de fato pregou em Rio Pardo, porém, o sermão não foi bem aceito por algumas pessoas, fazendo com que sua passagem pela vila fosse tumultuada.

O primeiro a comentar sobre o episódio acontecido em Rio Pardo foi o médico e senador sul-rio-grandense Cruz Jobim, já citado várias vezes neste trabalho. Na bancada do Senado, em junho de 1874, Jobim afirmou que o *monge* chegou a Rio Pardo e "pediu permissão para ir

[539] ACMRJ, Visita Pastoral, VP-31, 1846, folha n. 40.
[540] Ibid., folha n. 43v.
[541] Ibid., folha n. 44.

pregar ao povo na igreja matriz; não consentindo o vigário, foi para a capela de Santo Ângelo em outra igreja." Segundo o senador, quase ninguém entendeu a fala do anacoreta – que misturava o seu idioma ao castelhano – mas "o povo muito o admirou, e achou que tinha dito maravilhas". Assim que o sermão terminou e o povo deixou a capela, o tenente coronel José Joaquim de Andrade Neves, futuro Barão do Triunfo e herói da Guerra do Paraguai, abordou o *monge* fora do templo e disse: "Vem você aqui zombar de nós, pensa que somos alguns botocudos, vá lá pregar a eles no mato os seus sermões asnáticos!". Para finalizar, "deu-lhe algumas chibatadas, mandando que os soldados o levassem para a prisão e não o deixassem sair mais".[542]

Com algumas variações, Felicíssimo de Azevedo também escreveu sobre a passagem do *monge* por Rio Pardo, afirmando que foi "objeto de curiosidade para uns e de adoração para outros." Em um domingo, à hora da missa rezada pelo padre Zeferino Dias Lopes, o *monge* subiu ao púlpito para pregar o seu sermão: "analisando os usos e costumes das famílias de Rio Pardo" verberou com severidade, pois, ao invés "de procurarem a casa de Deus para orar, só cuidavam de divertimentos, criando seus filhos na ignorância dos preceitos da religião". Na igreja estava José Joaquim de Andrade Neves "com sua família, esperou à porta o esquisito pregador que, ao sair do templo, foi obsequiado com meia dúzia de bengaladas recebidas com toda humildade".[543] Como se percebe, Azevedo registrou bengaladas e não chibatadas, concluindo que, após a surra, o *monge* se encaminhou para o Botucaraí e, depois, para Santa Maria.

Quase quarenta anos depois do episódio, em 1891, o padre Zeferino Dias Lopes – citado por Azevedo como aquele que permitiu ao *monge* proferir sermão no púlpito da igreja – escreveu no seu "Comentário Eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul" sobre a passagem do italiano por Rio Pardo:

> em 1846 apareceu nesta paróquia [de Rio Pardo] um italiano trajando hábito preto cingido por um cordão branco, e, aparentando espírito religioso e vida austera, era conhecido por nome de 'monge'. A instâncias do provedor[544] da Irmandade do Senhor dos Passos desta cidade e de várias pessoas, consentiu o vigário José Soares do Patrocínio Mendonça que ele fizesse uma prática na Capela. Subindo ao púlpito profanou o lugar santo e, usando de uma linguagem desaforada, desacatou as famílias presentes, dirigindo-lhes palavras grosseiras. Descendo do púlpito se retirou, e, estando distante da igreja, recebeu umas bengaladas em remuneração de tanto arrojo."[545]

[542] BN, Setor de Periódicos, Anais do Senado, 1874, Sessão em 15 de junho, p. 261. O senador fala em "capela de Santo Ângelo em outra igreja", contudo, na visita pastoral do bispo dom Manoel do Monte, feita em 1845, este não comenta sobre a existência de tal capela em Rio Pardo, conforme citado anteriormente.
[543] BN, Setor de Periódicos, "Festa do Campestre II", Jornal *Correio do Povo*, 28 de janeiro de 1898, n. 22, p. 1
[544] O provedor da Capela dessa irmandade era o Major João Pereira Monteiro. Era provedor desde 1844, deixando o cargo somente quando faleceu, em 1860 (Cf. padre Zeferino Dias Lopes, 1891, p. 176).
[545] Padre Zeferino Dias Lopes, *Comentário Eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul desde 1737*, Cachoeira do Sul, 11 de novembro de 1891, p. 45-46. Cópia datilografada dos manuscritos originais. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul – IHG-RS. O padre faleceu em 4 de setembro de 1894 na cidade de Cachoeira do Sul.

Este comentário possibilita constatar que o episódio da surra ocorreu em 1846, e não em 1848 conforme afirmou o senador Cruz Jobim. Em 1846, o pároco de Rio Pardo era mesmo José Soares do Patrocínio Mendonça.[546] O padre Zeferino Dias Lopes só chegará a Rio Pardo em julho de 1847,[547] atribuindo ao seu antecessor o consentimento para que o *monge* pudesse pregar na capela do Senhor dos Passos,[548] atendendo a vontade do provedor da irmandade e de várias pessoas interessadas em ouvir o dito eremita pregador. Embora mencione as bengaladas, não cita quem as aplicou.

A semelhança entre os três cronistas é a *não* informação da reação do *monge* depois de receber as bengaladas. Segundo a tradição popular, após o ocorrido Agostini lançou maldição ao seu ofensor. De acordo com Romeu Beltrão (1979, p. 148), "houve quem visse nas circunstâncias em que morreu Andrade Neves, durante a Guerra do Paraguai, em janeiro de 1869, um delírio alucinatório violento, atribuindo isso à realização da praga do monge". Mais do que fazer sofrer o agressor, a "praga" também atingiu a cidade de Rio Pardo, de acordo com a tradição popular ainda vigente: enquanto um descendente de Andrade Neves vivesse no local, esta não progrediria. A crença de que a decadência material de Rio Pardo fora motivada por esta maldição do *monge* perdura na memória coletiva da população, convicção de tal forma arraigada que, no ano de 2003, autoridades da cidade subiram o Cerro do Botucaraí para tentar reverter o feito de João Maria, conforme estudos de Cesar Hamilton Goes (2007, p. 100-103).

Na documentação da época não há relato algum sobre o *monge* ter lançado maldição ao agressor ou à vila de Rio Pardo. Esta interpretação, certamente, nasceu entre as testemunhas das bengaladas, o mesmo povo que admirou o eremita e acreditava ser ele um intermediário de Deus na terra, alguém dotado de poderes capazes de tornar milagrosas as águas de uma fonte. Assim como era capaz de realizar prodígios, também podia acionar seu poder para lançar maldições "poderosas" que perdurariam por gerações. A ideia de que homens santos faziam tanto o bem quanto o mal, realizando milagres ou proferindo anátemas, é comum em várias culturas, não se restringindo unicamente ao universo do cristianismo. Pela Bíblia, sabe-se que os primeiros apóstolos lançavam maldições contra cidades – e pessoas – quando não eram bem recebidos em suas peregrinações. Uma crença que cruzou os séculos e os continentes, sendo os monges eremitas os principais agentes desta duplicidade, ou seja, respeitados e venerados como

---

[546] Vigário encomendado, era natural do Rio de Janeiro da ordem dos Franciscanos, considerado pelo bispo dom Manoel do Monte um sacerdote "de boa reputação e bom moço" (VP-31, 1846, folha n. 43v).

[547] Padre Zeferino chegou a Rio Pardo em junho de 1847. Antes ocupou cargo de vigário na vila de Viamão por ter sido indicado pelo bispo em agosto de 1842 (AHRS, AR, Maço 29, Cx 14).

[548] O bispo dom Manoel do Monte realizou crismas neste templo ao final de 1845, comentando que a capela era "pequenina, mas boa, e na qual ainda se trabalha. É esta capela de muita devoção, e aí crismei por dois dias" (VP-31, 1846, folha n. 43v).

entidades supra terrenas por sua ligação com Deus, com o sobrenatural, com as forças ocultas, também eram temidos pela capacidade de proferir maldições.

Ao chegar a Rio Pardo em 1846, João Maria de Agostini enxergou a cidade arruinada por causa da guerra e pode ter atribuído os sofrimentos do conflito a uma justa punição dos Céus pelo esquecimento da sociedade em relação aos assuntos de Deus. Este discurso fazia parte de seu entendimento cultural, pois a guerra e suas mazelas eram causadas pela ira de Deus para punir os faltosos, e o eremita estava ali justamente para chamar o povo à retidão dos costumes, alertá-lo dos erros e ensinar-lhe o caminho da correção. Era preciso aplacar a cólera divina com penitências. Assim, diante da plateia atenta, o eremita deu o seu recado da forma que sabia, teatralizando com gestos e utilizando palavras severas como de costume, tal como os capuchinhos quando se escandalizavam com as práticas religiosas dos brasileiros. Frei Gregório de Bene, atuando como missionário na província do Espírito Santo na década de 1840, reclamou ao bispo sobre a conduta de homens e mulheres que viviam amancebados, com filhos a batizar e querendo casar sem receberem o sacramento da confirmação.[549] Ao atestar não terem o hábito de comungar e confessar, João Maria de Agostini também deve ter acreditado que a moral do povo só poderia ter saído do Inferno, por isso foi duro na pregação. Enquanto alguns admiravam o discurso dos pregadores e se percebiam no erro, outros se sentiam ofendidos e não toleravam tamanha "audácia".

Em sua viagem pelo Rio Grande do Sul, o francês Auguste de Saint-Hilaire comentou sobre a predileção do povo sulino pela guerra, pelo jogo, pelos divertimentos e bailes, enquanto descuidavam da educação, principalmente a religiosa. Em 1858, o alemão Robert Avé-Lallemant presenciou, em Rio Pardo, a sociedade elegantemente vestida com suas melhores roupas para ir à igreja matriz a fim de participar das novenas. Nesta hora, "as jovens senhoras rio-pardenses usavam os mais ousados vestidos de baile, com os braços e ombros nus, e despertavam o que queriam: geral atenção, exatamente como se passeassem num salão". Essa maneira de frequentar a igreja, "no mundo protestante nórdico, seria, no mínimo, chocante", comentou o viajante (1980, p. 341). Atento à falta de pudor das mulheres, ao gosto dos homens pelo jogo, diversão e o descuido quanto à educação religiosa dos filhos, de fato o eremita pode ter usado "linguagem desaforada, desacatando as famílias presentes, dirigindo-lhes palavras grosseiras" como escreveu o padre Zeferino. Afinal, João Maria de Agostini, além de europeu – o que, por si só, já era suficiente para se acreditar superior em termos culturais –, era um "religioso" rigoroso quanto aos preceitos morais e, como tal, deve ter se escandalizado com práticas e costumes dos rio-pardenses.

[549] ACMRJ, CO-02, Correspondências recebidas pelo bispo (1825-1910). 1° Maço, folhas avulsas. Carta do frei Gregório Maria de Bene ao bispo dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, 1 de maio de 1845.

### 4.5.2. Entre anjos e devotos no "Monte Santo", o Botucaraí

Após ser surrado – e, talvez, lançado uma maldição ao seu agressor –, o eremita deixou Rio Pardo e foi habitar o cume do Cerro do Botucaraí – dizendo que "os anjos haviam lhe aconselhado a ir residir naquele lugar, onde existia uma fonte de águas milagrosas", segundo o padre Zeferino Dias Lopes (1891, p. 46). Um número grande de pessoas passou a procurá-lo em seu retiro no Botucaraí, o "Monte Santo" traduzindo do idioma indígena. Este cerro fazia parte das lendas dos primitivos habitantes da região – os índios Tapes –, e, desde o século XVII, com a chegada dos missionários jesuítas e a criação das primeiras reduções, houve romarias incentivadas pelos padres até o cume. Esta iniciativa foi uma forma de cristianizar a montanha com o intuito de sobrepor-se ao lendário indígena, eliminando as características pagãs do cerro. Em meados do século XIX, João Maria de Agostini, ao conhecer o Botucaraí e impressionar-se com suas formas, também descobriu que, próximo à montanha, existira a redução de "José e Maria" – destruída pelos bandeirantes em um passado distante.[550] Acreditou, então, que o cerro era lugar ideal para estabelecer morada e dar início à sua missão religiosa.

De certo modo, o italiano pode ter se considerado continuador da obra jesuítica, passando, assim, a explorar a região em torno do Botucaraí, buscando atrair seus escondidos habitantes com o intuito de pregar, ensinar a rezar aos simples e às crianças, fazer o povo voltar a praticar a religião de Cristo. Para que seu chamado fosse atendido e ele não ficasse "pregando no deserto", lançou mão de recursos que estavam ao seu alcance, percorrendo os arredores do Botucaraí para anunciar que, em breve, faria um sermão aos pés da montanha, intimando a todos para comparecerem em dia determinado. As notícias foram rapidamente retransmitidas pelos moradores das redondezas alcançando grupos humanos distantes do cerro, como os negros quilombolas das matas da serra geral,[551] os rancheiros do antigo caminho que ligava Rio Pardo

[550] A destruição da redução de José e Maria pelos bandeirantes ocorreu em 1639. Sobre a tentativa dos jesuítas em criar assentamentos entre os índios Tapes, no século XVII, no que viria a ser o território do Rio Grande do Sul, consultar obra do padre Antônio Ruiz de Montoya, cuja 1ª edição é de 1639 (MONTOYA, 1997). Sobre as reduções jesuíticas no século XVIII, entre os guaranis, ver: QUEVEDO (2002).

[551] Sabe-se da presença de quilombos na Serra Geral pelas expedições patrocinadas pelo governo provincial desde 1846. Apresentando os resultados de uma diligência ao sertão com o intuito de encontrar e desbaratar quilombos nos limites do município de Rio Pardo – no distrito do Couto –, o delegado de polícia escreveu extenso relatório afirmando que há mais de vinte anos existiam quilombos na região. Surpreendendo os negros, a expedição, composta de quatro vaqueanos sob comando do capitão do mato Pedro Rodrigues da Costa, capturou seis e matou dois, não conseguindo evitar a fuga de oito quilombolas. Cf. Relatório do delegado de polícia de Rio Pardo, Manoel Alves de Oliveira, ao presidente da província Manoel Antônio Galvão, 4 de março de 1847. AHRS, Fundo Polícia, Maço 26. Sobre a participação de membros da Guarda Nacional em expedições contra quilombos no município de Rio Pardo, consultar obra de André Fertig (2010).

às Missões pela Serra do Botucaraí[552] e ribeirinhos ao longo do Rio Jacuí. Pela ação destes agentes espontâneos as informações eram levadas adiante, divulgando, então, o sermão de um eremita pregador que habitava o cume do "Monte Santo" – o Botucaraí.

Nas missões itinerantes pelo interior do Brasil, os missionários capuchinhos contavam com serviço de propaganda desta natureza, ou seja, mensageiros se encarregavam de espalhar a notícia da presença de religiosos realizando missão nos povoados. Conforme decorria o tempo da "Santa Missão", a quantidade de pessoas aumentava, todos interessados em ouvir o que tinham para dizer estes anunciadores da palavra de Deus.[553] Entre discursos que gravitavam entre as penas do inferno e formas de atenuar a ira divina, os frades incentivavam a construção e reforma de igrejas e cemitérios, orientavam e animavam os agricultores com dicas para melhorar o cultivo, bem como erguiam cruzeiros onde, aos pés da cruz, enterravam armas de fogo e facas em ação simbólica do triunfo de Deus sobre o demônio, do bem contra o mal, da paz contra a cultura da violência.[554] Em algumas vilas alimentavam fogueiras com objetos considerados luxuriosos, como violas, bonecas e vestidos, "voluntariamente oferecidos por seus possuidores em sinal evidente do aproveitamento que tiraram da audiência da Palavra Evangélica".[555] Também realizavam sacramentos, como casamentos de amancebados – pela quantidade de casais nesta condição, os capuchinhos muito se escandalizaram –, confissão e confirmação. Organizavam procissões noturnas de pública penitência, regozijando-se ao vislumbrar os fiéis católicos se açoitando como forma de punição.[556] Os frades ficavam satisfeitos ao perceber que conseguiam despertar tamanha sensibilidade nas pessoas, uma vez que inimigos se reconciliavam, pais perdoavam filhos, homens deixavam os divertimentos e a luxúria para trás e lançavam-se à vida de penitente.

O sermão e as práticas religiosas dos capuchinhos podem servir para que nos aproximemos do método utilizado por João Maria de Agostini. Em linguagem severa, talvez apocalíptica, falava do final do mundo, das penas do inferno e das possibilidades para a salvação da alma, complementado por gestos teatralizados utilizando a própria imagem de penitente em peregrinação para provocar a reação de seus ouvintes. Findado o sermão, João Maria de

---

[552] Atualmente, na Serra do Botucaraí estão os municípios de Sobradinho, Arroio do Tigre, Salto do Jacuí dentre outros.
[553] A missão realizada no interior da província de Pernambuco, entre 1852 e 1854, pelo capuchinho italiano Caetano de Messina, está registrada em relatório de 51 páginas apresentado ao bispo fluminense dom Manoel do Monte no ano de 1854. Neste relatório estão presentes as técnicas utilizadas pelo missionário para atrair as pessoas para ouvir seus discursos, bem como suas impressões a respeito do povo e os resultados que ele julgou alcançar nesta missão itinerante pelo interior de Pernambuco. ACMRJ, Visita Pastoral à província de Pernambuco, VP-40, frei Caetano de Messina, prefeito da Congregação dos padres Capuchinhos em Pernambuco.
[554] VP-40, 1854, p. 34, 36, 47.
[555] VP-40, 1854, p. 34.
[556] VP-40, 1854, p. 9, 40.

Agostini, segundo se pode apurar de depoimentos diversos,[557] era cercado por devotos que se ajoelhavam a seus pés para beijar suas vestes, a mão e tocar no bordão do peregrino. Provavelmente, não recebeu autorização do vigário geral para confessar – função que estava reservada aos párocos – mas isto não impediu o eremita de atender privadamente os devotos para ouvir-lhes os pecados, dando conselhos nestes momentos. No púlpito devia rugir como um leão, mas comportava-se como um cordeiro no instante de ouvir as pessoas. No entanto, não batizava e nem casava, pois estas práticas ele sabia estarem restritas aos sacerdotes. Se os populares não o entendiam completamente, já que ele misturava os idiomas, a imagem certamente era mais forte do que as palavras.

Após atender a todos, o eremita se retirava para o cume do cerro, desempenhando papel do homem à procura de vida santa que buscava no ermo da montanha o contato com Deus e os anjos. A montanha, assim como o deserto para os santos anacoretas do cristianismo primitivo, era entendida como o "lugar privilegiado para a vida do monge, e não só pela solidão que propiciava, mas por outras consequências igualmente diretas, entre elas a íntima e estreita união com Deus." Subir a montanha e lá permanecer compunham práticas de exercícios ascéticos que tinham por objetivo antecipar a "vida evangélica" (AMARAL, 2010, p. 209-210). Somado a outras ações, como o afastamento dos valores do mundo, os jejuns, a castidade e as vigílias noturnas em oração, o retiro no alto da montanha deixava o anacoreta, aos olhos dos fiéis, parecido à natureza dos anjos – seres incorpóreos que não necessitavam e não dependiam das propriedades intrínsecas à sensibilidade e ao estado humano (AMARAL, 2010, p. 192). Contudo, João Maria de Agostini era humano e não poderia esquecer-se disso, por isso tratava de conseguir alimento e matéria-prima para a confecção de rosários e crucifixos. Era uma questão básica de sobrevivência que sua condição humana impunha.

Ao fazer da encosta da Serra Geral seu território de exploração, o italiano foi estabelecendo contato com os moradores, trocando conhecimentos e criando laços de reciprocidade e amizade, momentâneas é verdade, mas importantes à medida que a situação de viajante solitário o deixava mais vulnerável se comparado aos missionários de ordens religiosas que peregrinavam sempre em dupla. Enquanto morasse no cerro, era imprescindível ter alguém capaz de servi-lo em suas necessidades e prestar assistência nas tarefas religiosas, como chamar o povo para os sermões – o que era feito por um devoto que dava tiros de espingarda – organizar as procissões, recolher as esmolas para distribuir aos necessitados, fazer e cravar no solo as cruzes que demarcariam o caminho da *via-sacra* da base até o cume da montanha. Talvez o sujeito que prestou assistência direta ao eremita tenha sido o mesmo que, anos depois, acolheu e

[557] Como do senador José Martins da Cruz Jobim (1874), Felicíssimo de Azevedo (1895-1898), padre Zeferino Dias Lopes (1891), Hemetério José Veloso da Silveira (1909).

auxiliou com informações o viajante Robert Avé-Lallemant, quando esse se dirigia de Rio Pardo para Cachoeira do Sul, em março de 1858.[558]

Durante o exercício de seu ministério na região do Botucaraí, o eremita passou a planejar o prosseguimento da viagem. O primeiro passo era escolher, entre os assistentes, aquele que deveria comandar aos demais e dar continuidade às obras no cerro, preservando o caminho da *via-sacra* e organizando a devoção. Até onde se sabe, no Botucaraí ele não deixou instruções documentadas, ao contrário de lugares como o Campestre, em 1848,[559] e no Monte Palma, em 1852,[560] quando nomeou, por escrito, um procurador e zeladores responsáveis em manter vivas as devoções e organizarem romarias nas datas indicadas. Enquanto passava orientações, abastecia-se com informações sobre os caminhos a serem percorridos e indicações de nomes de pessoas que poderiam ser procuradas à frente. É certo que se lançava às mãos da Providência, mas como era experiente em viagens pelos países da América, não dispensaria as cartas de apresentação fornecidas pelos homens, pois elas facilitariam o trânsito por áreas desconhecidas. Aliás, a mão de Deus podia ser comprovada por ele pelo constante auxílio que encontrava em sua jornada. Na condição de peregrino solitário, fundamental seria receber suprimentos para a viagem, o que incluía dinheiro coletado entre os fiéis em subscrição organizada pelo principal assistente. Em retribuição aos favores prestados, João Maria de Agostini geralmente presenteava o ajudante – àquele com quem estabeleceu uma relação mais próxima e depositou confiança – com objetos pessoais: ao deixar o Botucaraí deu o próprio cajado de peregrino como forma de agradecimento.[561] O italiano queria a solidão, mas sabia muito bem "institucionalizar" suas práticas e estabelecer relações. Estava dando-se conta do poder que tinha, aprendendo a manipulá-lo em próprio benefício.

Os procedimentos para seguir adiante na jornada podem ser equiparados ao método dos frades capuchinhos nas missões pelo interior brasileiro. Após vários dias de missão – o que variava entre cinco a dez dias, dependendo do número de pessoas para atender – os missionários começavam a preparar a sua partida, o que incluía orientações para a continuidade de obras nas igrejas, nos cemitérios e sermões de despedida recomendando "perseverança nos bons costumes e na sã moral".[562] O último sermão se desenrolava, geralmente, sob choros e prantos dos

---

[558] De passagem pelo lugar, o alemão comentou sobre "uma das mais altas colinas dos campos que se estendem para a serra", próximo ao rancho da "Cruz Alta", alertando para não que não se fizesse confusão com a vila de mesmo nome que ficava ao norte da província sul-rio-grandense (LALLEMANT, 1980, p. 191). O rancho da "Cruz Alta" ficava em lugar "inteiramente isolado" e que possuía uma única casa, cujo dono vendia produtos de primeiras necessidades e para onde afluíam viajantes e tipos humanos variados (Ibid., p. 192).

[559] Conforme documento intitulado "Aos dos Campestres", visto e analisado no segundo capítulo deste trabalho.

[560] Documento a ser visto no sexto capítulo deste trabalho.

[561] Na tese de doutorado de Cesar Hamilton Goes (2007, p. 155-156) há uma foto do cajado do monge João Maria de Agostini guardada por um dos descendentes daquele que serviu como protetor do eremita do Botucaraí.

[562] VP-40, 1854, p. 10 e seguintes.

ouvintes. Na capela de Alagoas do Monteiro, no sertão pernambucano, o frei capuchinho Caetano de Messina se viu cercado de tamanho povo "que se só com muita dificuldade conseguiu montar em seu cavalo e partir".[563] Os religiosos iam embora de madrugada escoltados por cavaleiros que os guiavam até a vila seguinte, acompanhados por grande número de pessoas que seguia em procissão carregando imagens de devoção dos missionários, como Nossa Senhora do Bom Conselho e Cristo crucificado. Os capuchinhos italianos, a cada vila e povoado, instituíam a devoção do "Santo Mês Mariano" (Maio), mostrando sua predileção à Virgem Mãe, algo de fato forte na religiosidade dos missionários deste século XIX que saíam pelo mundo para exercer suas atividades. Vale lembrar que João Maria de Agostini tinha especial e estreita ligação com a Virgem, e em vários momentos manifestou esta afeição.

Quanto maior fosse o tempo de permanência dos missionários nos lugares onde realizavam missão, mais pessoas se juntavam solicitando serviços variados aos religiosos. Por exemplo, no sertão pernambucano entre 1852 e 1854, frei Caetano de Messina benzia objetos como rosários, crucifixos e imagem de santos, além de capelas, cruzeiros e espaços onde seriam construídos cemitérios. Contudo, a certa altura, "um extraordinário número de doentes" passou a concorrer ao redor do frade para que este "benzesse suas enfermidades". Comovido pelo fato de as pessoas terem percorrido mais de 40 léguas (240 km) para serem benzidas, o frade não se esquivou da tarefa.[564] Neste momento, o capuchinho conferia a conduta moral da pessoa, orientando-a, caso necessário, e quase sempre era, no reto procedimento de uma vida em acordo com os mandamentos de Deus. Além disso, havia frades que acreditavam em seus dons de cura e viam-se, de fato, como intermediários do poder divino. Porém, diferentemente dos curandeiros, boticários e doutores diplomados, eles buscavam na raiz os problemas que afligiam o corpo dos enfermos: na alma. Entendiam-se, portanto, como médicos da alma.

Devido ao grande número de doentes em busca do milagre, a aglomeração cresceu ao redor de João Maria de Agostini no Botucaraí – duas mil pessoas, segundo o senador José Martins da Cruz Jobim.[565] O eremita, então, teve certeza que a peregrinação devia ter sequência, pois viver em meio à multidão não era seu propósito, constatação que se chega a partir da análise de seu comportamento.[566] Entre aqueles que demonstravam respeito e veneração pelo solitário, é certo ter havido número considerável de enfermos atraídos por esta "angélica" presença, seduzidos, ainda, pelas notícias de uma fonte de água milagrosa que a tudo curava no alto do Botucaraí. Como vimos no primeiro capítulo, também ali se formou uma romaria de doentes,

---

[563] VP-40, 1854, p. 31.
[564] VP-40, 1854, p. 25.
[565] Biblioteca Nacional – BN, Setor de Periódicos, Anais do Senado, 1874, Sessão em 15 de junho, p. 261.
[566] Concordando, também, com o ponto de vista de autores como CABRAL (1960) e QUEIROZ (1965) que afirmaram ser João Maria de Agostini avesso a aglomerações.

embora sem a mesma repercussão das águas santas do Campestre. O *monge* percebeu que muitos de seus devotos eram negros quilombolas das matas da Serra Geral,[567] e, não querendo dar motivos para as autoridades o terem em desconfiança, retirou-se sem alarde, possivelmente de madrugada. Talvez tenha partido acompanhado de um guia, pelo menos por algumas léguas. No entanto, ao regressar, o guia não deveria revelar a direção que o "santo eremita" havia tomado, pois era preciso evitar ser seguido, impedir a formação de um séquito que, inevitavelmente, chamaria a atenção das pessoas pelos locais por onde planejava passar.

Ao transpor a distância entre o Botucaraí e Santa Maria, o eremita aproveitou para realizar pregações, orientando a todos que seguissem pelo correto "caminho do senhor". Provavelmente foi notado na vila de Cachoeira do Sul, no Passo do Rio Jacuí e nas estâncias a caminho de Santa Maria, identificado como o morador do Botucaraí e, quem sabe, como o responsável por encontrar uma fonte curativa naquele cerro. Por serem locais frequentados por viajantes e negociantes que iam e vinham da Campanha e da região das Missões, as notícias começaram a correr aos quatro cantos da província. Lembremos que as primeiras informações transmitidas pelos jornais, entre maio e junho de 1848, misturavam os lugares afirmando: "Na Serra do Botucaraí, próximo a Santa Maria, dizem se descobrira uma fonte, com a água da qual se tem operado algumas curas, e por isso lhe dão o nome de água milagrosa", sendo um *monge* o autor desta descoberta.[568] Seja como for, após dias de marcha, quem sabe semanas, em meados de 1846, chegava à Santa Maria o eremita que, talvez, já fosse conhecido como *monge* João Maria.[569]

### 4.5.3. A fonte com "maravilhosas propriedades curativas"

Na década de 1840, Santa Maria era um pequeno distrito do município de Cachoeira do Sul. Mantinha contatos comerciais com a região da Campanha, a fronteira oeste e com as Missões, porém, não era um centro que atraía a atenção das autoridades. Era etnicamente formada por luso-brasileiros vindos de outras regiões da província, imigrantes alemães, índios

---

[567] Entre os devotos, talvez estivessem os pretos Miguel e Duarte e as pretas Ludovina, Josefa, Benedita, Vitória (essa há 16 anos vivendo escondida nas matas da Serra Geral) e outros que, alguns meses depois, seriam capturados pela ação do Estado que patrocinou uma expedição com o intuito de desbaratar e capturar quilombos e quilombolas na Serra Geral perto do Botucaraí, no distrito do Couto. Cf. Relatório do delegado de polícia de Rio Pardo, Manoel Alves de Oliveira, ao presidente da província Manoel Antônio Galvão, 4 de março de 1847. AHRS, Fundo Polícia, Maço 26.

[568] Biblioteca Rio Grandense, cidade de Rio Grande - BRG, Jornal *O Porto Alegrense*, 17 de maio de 1848. Notícia republicada no jornal *O Rio-grandense*, 8 de junho de 1848, n. 327, p. 3.

[569] Como apresentei anteriormente, o italiano passou por Santa Maria quando se dirigia de São Borja para Porto Alegre, possivelmente em maio de 1846, porém, pouco ficou na vila uma vez que não tinha autorização para pregar ou realizar serviços religiosos. Meses depois estava de volta a Santa Maria, com licença do vigário geral e após um período de estada no Cerro do Botucaraí.

missioneiros e negros, sendo estes a maior parte escravos (FARINATTI, 1999, p. 31-32). Em número de habitantes não ultrapassava 4.000 pessoas, levando-se em conta distritos que a circundavam. Santa Maria era rota de passagem para viajantes e negociantes, meio caminho entre Porto Alegre/Rio Pardo (leste) e as antigas Missões jesuíticas, na fronteira noroeste (Ibid., p. 96). Portanto, ao escolher passar por Santa Maria, o italiano indicava estar rumando para a Comarca das Missões, provavelmente seguindo orientação do vigário geral que o aconselhou a ir pregar naquela região por acreditar que a população estava mais necessitada da presença de missionários.[570]

Ao mostrar sua autorização ao pároco de Santa Maria, Antônio Borja de Santana,[571] o italiano deve ter pregado na pequena igreja matriz localizada no centro da vila, quem sabe atendendo aos pedidos de pessoas do local. Através de discurso enérgico, condenava os vícios, anatematizava o crime, exaltava a virtude e ensinava o meio de praticá-la. Devido à guerra recentemente encerrada (a Farroupilha), rancores subsistiam entre os habitantes, principalmente entre as elites que abraçaram uma ou outra causa. Neste momento, o "sermão dos perdões" era utilizado pelo pregador para incentivar a reconciliação entre os inimigos e desafetos. Este procedimento era normal a capuchinhos que atuavam em outras partes do Brasil[572] e entre os jesuítas espanhóis que estavam no Rio Grande do Sul e Santa Catarina operando como agentes dos governos provinciais. Entremeado às palavras evangélicas, deviam os missionários promover a pacificação das vilas e povoados do interior, o acatamento à ordem e à obediência aos poderes constituídos. Nem todos conseguiam ser sutis nesta hora, o que provocava certo repúdio, quando não reação, dos ouvintes.[573] Contudo, as pregações impressionavam e geralmente despertavam na plateia sentimento de admiração.

Segundo o senador José Martins da Cruz Jobim, quase ninguém entendia a fala do anacoreta, que misturava o seu idioma natal ao castelhano e com o português, mas "o povo muito o admirou, e achou que tinha dito maravilhas".[574] O senador esquecia-se de que por residirem em região de fronteira com povos de fala espanhola, os sul-rio-grandenses, pelo menos a maioria, não devia ter dificuldades de entender o eremita. De fato ele devia se expressar melhor em espanhol e em italiano, mas, certamente, estava se esforçando para aprender o português a fim de

---

[570] Vale lembrar que o bispo fluminense, dom Manoel do Monte, em viagem pelo Rio Grande do Sul entre 1845 e 1846, deixou de fora da visita a extensa área da Comarca das Missões.

[571] Pároco de Santa Maria entre 1845 e 1850.

[572] Como podemos acompanhar pelo relatório do frade capuchinho Caetano de Messina entregue ao bispo fluminense dom Manoel do Monte dando conta das "santas missões" em Pernambuco. ACMRJ, Visita Pastoral à província de Pernambuco nos anos de 1852 a 1854. VP-40, frei Caetano de Messina, prefeito da Congregação dos padres Capuchinhos em Pernambuco.

[573] Na povoação de Fazenda Grande, no sertão de Pernambuco, em 1853, frei Caetano de Messina viu fracassada sua tentativa de aproximar inimigos políticos em guerra (VP-40, 1854, p. 30-31). Não insistiu por recear ficar no meio de uma briga.

[574] BN, Setor de Periódicos, Anais do Senado, 1874, Sessão em 15 de junho, p. 261.

ser mais bem entendido pelos brasileiros. Devemos nos lembrar que o eremita estivera em Belém e dali viajara ao Rio de Janeiro em 1844, permanecendo no Cerro da Gávea entre agosto e dezembro de 1844, e, depois disso, fora para Sorocaba no interior paulista. Portanto, já tinha certo domínio da fala no idioma português.

Os trabalhos evangélicos em Santa Maria não se alongaram, e João Maria de Agostini deixou a vila para galgar a Serra Geral penetrando na densa floresta que a formava. Subiu pela estrada que levava à antiga guarda de São Martinho, estacionando, então, em um campestre recentemente ocupado por lavradores que buscavam nas matas cultivar alimentos para seu sustento (FARINATTI, 1999, p. 170-171). Tempo não era problema para o eremita, pelo menos neste momento,[575] portanto, entendendo ser sua obrigação prestar auxílios espirituais àquelas pessoas, realizou serviços religiosos na capela de Nossa Senhora da Conceição. Em contato com os moradores, tomou conhecimento do Cerro de São Miguel, às margens da estrada e perto da capela, e teve a curiosidade aguçada para conhecer a pedra no alto do morro onde estavam marcados, segundo a tradição ensinada pelos jesuítas aos índios Tapes,[576] os pés do arcanjo Miguel. Como se percebe, o campestre já guardava lendas e misticismo anteriores à presença do italiano, que pode ter se inscrito nestas tradições passadas.

Se comparado a outros lugares onde também se demorou – como o Botucaraí, que é a montanha isolada mais alta do Rio Grande do Sul (596 metros), o Araçoiaba, em Sorocaba, e a Pedra da Gávea, no Rio de Janeiro –, o cerro escolhido pelo eremita para se estabelecer no Campestre em nada chamava a atenção. Ao contrário dos outros, o cerro, com 280 metros de altura, é um entre tantos que há naquela área, um monte com aclive acentuado, mas pequeno e sem significado aparente a não ser por sua proximidade ao Morro de São Miguel onde se acreditava estarem marcados os pés do arcanjo. Portanto, o que fez o italiano se interessar exatamente por aquele cerro no Campestre?

Quando residia no Novo México na década de 1860, o eremita Juan de Agostini costumava passar a maior parte de seu tempo no alto das montanhas, descendo aos vilarejos somente quando seus suprimentos estavam baixos. Nestas curtas jornadas, aproveitava a ocasião para vender crucifixos e rosários por ele fabricados com madeira encontrada nas florestas da

---

[575] Como veremos no sexto capítulo, no início de 1852 o eremita fará uma passagem relâmpago pelo interior do Rio Grande do Sul, sem tempo para pregar ou permanecer nos lugares como era seu costume.

[576] Em março de 1787, durante os trabalhos de demarcação dos limites da América Meridional entre as comissões espanhola e portuguesa, o engenheiro Dr. José de Saldanha, em sua passagem pela região do campestre em direção à guarda de São Martinho, relatou sobre o cerrito, ou "monte agudo", que continha em seu topo "uma grande pedra quadrada sobre a qual se acham esculpidas as plantas dos pés do anjo São Miguel, de uma das três vezes que ele baixara à terra para pregar-lhes [aos índios Tapes] e abraçarem a Fé Católica." Tentando confirmar o que diziam os índios, o engenheiro não identificou pegadas, apenas duas cavidades que poderiam, "em algum tempo, representar a efígie das solas de uns pés". Junto à pedra estava "uma grande cruz de madeira e nela conservam uma pequena bandeira de pano branco na extremidade (...)." (Trecho do Diário do astrônomo José de Saldanha, *apud* BELÉM, 2000, p. 24-27).

região, além de atender as necessidades espirituais de seus amigos (CAMPA, 1994, p. 187). Estas informações correspondem ao que sabemos a respeito dos hábitos do peregrino João Maria de Agostini quando habitou a Pedra da Gávea entre agosto e dezembro de 1844, de acordo com depoimento do inspetor da Lagoa, o Sr. José Francisco Ferreira.[577] Também sabemos que estas funções demandavam tempo de pesquisa nas florestas e matas ao redor das montanhas onde ele se encontrava. Tal como um botânico, mas sem intenções acadêmicas, andava pelas matas com o intuito de descobrir e utilizar os recursos da natureza para atender, primeiramente, suas próprias necessidades. No Campestre não foi diferente, ou seja, ao explorar a área, observando as árvores, as plantas, as ervas e as raízes, descobriu uma fonte de água mineral que, em seguida, atestou ser medicinal.

Nas declarações dadas ao padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva (na Ilha do Arvoredo em fevereiro de 1849), o eremita confirmou que as águas do Rio Grande do Sul eram "muito medicinais, máxime para moléstias de pele". Confirmando seus conhecimentos da natureza – alguns poderiam considerá-lo botânico e/ou curandeiro –, disse que "costumava ensinar um unguento que muito concorria para a cura das Chagas." Realmente convencido das propriedades terapêuticas da fonte, permaneceu por mais tempo no Campestre, e só por isso podemos entender por que, então, interessou-se por um morro sem significado aparente.

Segundo a narrativa de Felicíssimo de Azevedo, ao chegar ao campestre João Maria "sumiu-se pelo mato que cobria o morro, sempre com ar taciturno e misterioso, descobrindo, ali, um regato de excelente água que corria quase na fralda do cerro". Auxiliado pelos moradores, "que já o contemplavam como um novo messias", abriu estreita picada que dava acesso ao morro, preparando o caminho com dezessete cruzes de grandes dimensões, plantadas regularmente à margem da trilha.[578] Ao criar esta *via-sacra*, sua intenção era cristianizar o lugar de culto, deixando-o dentro das normas do catolicismo oficial, repetindo os procedimentos adotados no Botucaraí, comprovando que, apesar da condição leiga, não vivia à parte da religião institucionalizada. Suas práticas não agrediam a religião oficial, tanto que se assemelhavam a dos conterrâneos capuchinhos, sempre prontos a erguerem cruzeiros como marcos da "Santa Missão" e realizar cerimônias com sermões que serviam para propagar as doutrinas de Cristo.

Entrevistando antigos habitantes do Campestre, Romeu Beltrão (1979, p. 150) escreveu a respeito da participação das pessoas na abertura da trilha e da ermida no alto do cerro: sob direção de João Maria, "só doze pessoas trabalhavam por vez." Cedo da manhã "rezavam o terço

---

[577] Documento presente no Arquivo Nacional, Série Justiça, IJ1-558, de 3 de abril de 1849, do Inspetor do 9° Quarteirão, Sr. José Francisco Ferreira, ao subdelegado da Freguesia da Lagoa, Sr. Hermenegildo Xavier de Morais.
[578] Artigo escrito em janeiro de 1898, e publicado no jornal *Correio do Povo*, Porto Alegre (BN, Setor de Periódicos, "Festa do Campestre I", Jornal *Correio do Povo*, 27 de janeiro de 1898, n. 21, p. 1).

e trabalhavam até a noitinha, sem sentirem o menor cansaço. Ao meio-dia almoçavam, sendo a refeição preparada pelo próprio monge (...). Os doze comiam até se fartar e ainda sobrava". Como doze eram os apóstolos de Cristo, doze eram os ajudantes do *monge*. Se isto era tentativa do eremita de insinuar o culto a sua pessoa, o fato é que a estratégia angariava adeptos que aceitavam largar seus afazeres cotidianos para se dedicar à tarefa de caráter sagrado. No Campestre, como narrou Felicíssimo de Azevedo:

> junto a primeira cruz, ao entrar-se na picada, depois do sol posto, quando desciam as primeiras sombras da noite, o povo, já em número de duzentos, era chamado à oração com o sinal de um tiro de pistola. Ajoelhados todos em frente àquele símbolo da religião cristã, rezavam o terço, depois do qual, quando se achava presente o monge, havia o sermão do mesmo aconselhando ao povo a prática de todas as virtudes cristãs; que com fé pedissem a Deus e à Mãe Santíssima o termo de seus males com a aplicação daquela água milagrosa de que estavam fazendo uso.[579]

Ao clarear do dia alinhavam-se os fiéis em romaria para subir o morro até as águas santas, percorrendo as estações da via-sacra ajoelhando-se a cada cruz para fazer orações. Enquanto isso, na base do cerro, o *monge* esperava para proferir o sermão, guardando com zelo uma caixa-cofre onde os devotos depositavam o seu óbolo. Segundo Felicíssimo de Azevedo, "este cofre era fechado com três chaves, das quais uma era guardada pelo *monge* e as outras duas por dois claviculários de nomeação e confiança do italiano." O cofre era aberto em presença de João Maria "que recolhia uma parte para pagar as despesas do culto" – possivelmente à missa rezada pelo padre de Santa Maria, Antônio Borja de Santana, – "e o restante era distribuído aos pobres".[580]

Com tal desempenho, não surpreende que o peregrino tenha se tornado, aos olhos dos devotos, o guia de almas e de corpos em aflição, benfeitor dos pobres, inspirador de condutas e *monge* santo capaz de tornar milagrosas fontes de água. Como primeiro e principal propagandista de sua descoberta, incentivava práticas de cura amalgamadas com rituais religiosos. Por seu turno, os mesmos que o apoiaram na abertura das trilhas, na construção da *via-sacra* e na edificação da ermida – ainda sem o santo – foram os primeiros beneficiados da "fonte do monge" e o grupo que atestou o poder de cura das "Águas Santas", difundindo as notícias até serem publicadas pelos meios jornalísticos no ano de 1848.[581] Dentre os moradores do Campestre que, desde o início, a tudo testemunharam, estavam o Alferes Medina e o Sr.

---

[579] "Morro das Cruzes I", Jornal *A Federação*, 15 de março de 1895. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa – MCSHJC, Porto Alegre.
[580] "Morro das Cruzes II", Jornal *A Federação*, 18 de março de 1895. MCSHJC, Porto Alegre.
[581] De acordo com o primeiro capítulo deste trabalho.

Correa de Moraes,[582] e os assistentes mais próximos do *monge*: Salvador da Rosa Garcia (o primeiro procurador de Santo Antão), o Sr. Américo e o Sr. Isidoro Marafiga, ambos citados no documento "Aos dos Campestres".[583]

Como ocorrera no Botucaraí, pessoas começaram a afluir ao Campestre para se reunir ao redor do eremita, venerado e admirado como "santo" e "milagreiro". Passando-se os meses e percebendo que a aglomeração continuava a crescer, o sujeito que prezava pela solidão como meio para atingir a Deus ficou em alerta. O número de pessoas a cercá-lo aumentara sem que ele tivesse meios de impedir. Famílias vindas de longe abandonaram seus lares e afazeres para acampar aos pés do Cerro do Campestre com o intuito de viver naquele espaço sacralizado pela ação do *monge*, acreditando poder encontrar a cura para suas moléstias bem como aprender a levar "vida santa". O ajuntamento ganhou proporções inimagináveis, superando o do Botucaraí e de outros locais do Brasil por onde João Maria de Agostini passou e viveu. Havia chegado o momento de abandonar o Campestre.

Vários anos depois, escrevendo a respeito de suas experiências em vários lugares da América e relembrando os principais episódios de sua trajetória, o eremita Juan de Agostini comentou sobre os fatos ocorridos no "Campestre" – vila que o pesquisador Arthur Leon Campa presumiu ser no Paraguai. Mencionou que chegou ali em 1846, quando tinha 45 anos de idade, para viver solitariamente e, passados onze meses desde sua chegada, teve de deixá-lo após ter descoberto uma fonte de água mineral com "maravilhosas propriedades curativas", o que atraiu grande multidão:

> Pessoas ignorantes começaram a pensar que as curas produzidas pelas águas e os remédios naturais que eu receitava eram efeitos de minha própria santidade, e tive que abandonar o local para escapar de suas constantes visitas e das exageradas honrarias que me passaram a ser dirigidas (*apud* WOLFE, 1925, p. 5).

Não há dúvidas de que isto foi marcante na vida do italiano, e não há menção a acontecimentos parecidos em seus manuscritos. Apesar de jamais ter admitido possuir dons de cura ou poderes capaz de tornar milagrosas fontes de água, as pessoas beneficiadas com os banhos e as ervas por ele prescritas atribuíram os resultados às suas virtudes pessoais. E isto não aconteceu somente no Campestre – embora ali tenha adquirido repercussão que não se repetiria

[582] Citados no relatório do padre jesuíta Bernardo Parés na visita ao Campestre em dezembro de 1848. Cf. Relatório do padre jesuíta Bernardo Parés, Campestre de Santa Maria, 1 de janeiro de 1849, ao presidente da província o general Francisco José de Souza Soares de Andrea. AHRS, Fundo Índios, Maço 2, documentos avulsos.

[583] Documento "*Aos dos Campestres*", In: SILVEIRA, 1979, p. 475-477.

em outro lugar do Brasil –, mas também na Ilha do Arvoredo, no Araçoiaba, na Gruta da Lapa,[584] no Monte Palma[585] e algumas montanhas que serviram de refúgio ao eremita no Novo México. Ao ver-se cercado de veneração e honrarias, segundo ele "exageradas", parece-me apropriado acreditar que o *monge* de fato se ausentara do Campestre "logo que para ali entrara a concorrer muito povo."[586] Talvez seja demasiado afirmar que "tudo o que o eremita desejava era viver em total solidão",[587] mas não há dúvida de que, ao se ver rodeado por multidão, logo percebia a necessidade de buscar outro sítio para evitar excesso de intromissão em sua vida e confusão com autoridades.

Comparando esta reação fugidia com atitudes em outros pontos da América, conclui-se que dentre os seus atributos pessoais não figurava o da liderança, pelo menos quando se tratava de multidões, pois em nenhum momento foi possível identificar traços deste comportamento em sua personalidade. Fazia as pessoas trabalharem para ele, mantinha seguidores fieis, considerava-se condutor espiritual, mensageiro de Deus incumbido de ensinar maneiras de se redimirem diante do Pai e, com isso, salvarem suas almas. Mas comandar multidões, definitivamente, não fazia parte de seus objetivos. Dotado de um poder que passou a conhecer melhor no sul do Brasil, serviu-se dele para beneficiar àqueles que imploravam pelo milagre. Contudo, esforçou-se por fazê-lo apenas em justa causa, cobrando das pessoas um ato de fé e remetendo sempre para Deus, ou a Virgem Mãe, o mérito do prodígio.[588] Porém, uma vez realizada a cura, os beneficiários passaram a atribuir ao eremita o dom realizado.[589] Por isso a "indignação" de Juan de Agostini quando o povo acreditou ser ele o responsável pelas curas. Portanto, ao "escapar" do Campestre, não estava fugindo da polícia como afirmou Hemetério da Silveira (1979, p. 158), João Belém (2000, p. 206), Romeu Beltrão (1979, p. 150) e tantos outros pesquisadores, mas, sim, das exageradas honrarias do povo que o via como santo. Perturbava-o aglomerações e tentativas de santificação popular.

---

[584] Conjunto de cavernas rochosas próximo à cidade da Lapa, no estado do Paraná. Na época em que o eremita João Maria de Agostini passou por ali, possivelmente em 1847 e 1851, a então vila do Príncipe ficava na Comarca de Curitiba, província de São Paulo.

[585] O Monte Palma fica, atualmente, na província argentina de *Misiones*, no lado ocidental do Rio Uruguai, fronteira noroeste do Rio Grande do Sul.

[586] Notícia originalmente publicada no Jornal *O Porto Alegrense*, 17 de maio de 1848, e reproduzida no jornal *O Rio-grandense*, 8 de junho de 1848, n. 327, p. 3 (Biblioteca Rio-Grandense – BRG, Rio Grande).

[587] Depoimento do Sr. Hipólito Cabeza de Baca – neto de um dos protetores do eremita Juan de Agostini no Novo México – ao professor Arthur Leon Campa no ano de 1952 (CAMPA, 1994, p. 185).

[588] Acima havia citado a crônica de Felicíssimo de Azevedo onde esse dizia que o monge orientava as pessoas a se ajoelharem em frente à cruz e rezarem o terço. Na sequência, todos ouviam seu sermão onde ele aconselhava ao povo "a prática de todas as virtudes cristãs, e que com fé pedissem a Deus e à Mãe Santíssima o termo de seus males com a aplicação daquela água milagrosa de que estavam fazendo uso."

[589] Esta ideia está presente na análise que André Vauchez fez dos eremitas medievais (1987, p. 294), definidos pelo autor como "arquétipos perfeitos da santidade a nível popular" (1990, p. 224).

Como grande feito desta passagem pelo Campestre, Juan de Agostini registrou em suas memórias que a descoberta das águas minerais de "maravilhosas propriedades curativas" propiciou que "um lugar selvagem habitado unicamente por feras se tornasse uma próspera cidade".[590] Na verdade, o Campestre jamais se tornou uma "próspera cidade", e, em 1848, o nascente povoado não passava de uma aglomeração desorganizada que chamou a atenção de jornalistas, médicos e autoridades que foram até lá verificar os acontecimentos, como vimos nos dois primeiros capítulos deste trabalho. Mas demos crédito ao humilde eremita, pois ele não foi o primeiro e nem será o último a procurar deixar para a posteridade vivências positivas do passado. Tal como tantos memorialistas e autobiógrafos, devemos compreendê-lo no seu direito de ocultar, propositalmente, acontecimentos complexos e, muitas vezes, negativos de sua vida peregrina na América. Porém, ele não inventou nomes de lugares e personagens, apenas procurou dar a sua versão da história.

***

A descoberta das águas minerais, a divulgação das notícias pelos viajantes e o início da aglomeração aconteceu neste período que vai de meados de 1846 a meados de 1847. Partiu do Campestre rumo às Missões onde já havia passado um ano antes, tomando conhecimento da imagem de Santo Antão Abade. Não voltou, neste momento, para Santa Maria, antes foi para o interior da província de São Paulo.[591] Não que tivesse previamente planejado fazer este roteiro, mas por acreditar que seus serviços missionários eram ali necessários decidiu enfrentar os sertões paulistas. Esta será a primeira vez que o eremita percorrerá, a pé, o território do planalto meridional do Brasil, do sul ao sudeste, e não há evidências de sua passagem pelo interior de Santa Catarina.

No interior de São Paulo atuou como pregador e boticário/curandeiro, de meados de 1847 a junho de 1848, passando por vilas tropeiras como Lapa, Castro e Sorocaba. Nesta última havia se apresentado em 24 de dezembro de 1844 e descrito como "frei João Maria de Agostinho", o "solitário eremita", como vimos no capítulo precedente. Deve ter habitado novamente o Araçoiaba, o "Fantasma da Aurora". Neste cerro recebeu notícias da desordem que crescia no

[590] Memórias do eremita Juan de Agostini, In: WOLFE, Charles. *New Mexico's Hermit*. San Miguel News, II Volume, Fevereiro de 1925, p. 5 (Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves, Seção de documentos e fotografias. Santa Fé, Novo México, EUA). Agradeço ao diretor da biblioteca, Sr. Tomas Jaehn, pelo trabalho de reunir as memórias e outros documentos sobre o eremita do Novo México e enviá-los para mim. Sem esta estimada contribuição a presente pesquisa ficaria, certamente, incompleta.

[591] Em 1847 as províncias do Rio Grande do Sul e São Paulo eram separadas pelo Rio Uruguai, sempre lembrando que não existia ainda a província do Paraná e Santa Catarina não ia muito além do município de Lages, no planalto catarinense.

local das águas minerais por ele descobertas no Rio Grande do Sul. Como seu nome estava implicado, quis voltar à província para organizar a aglomeração e recuperar, assim, a reputação que se perdia por causa das informações desencontradas que se propagavam a seu respeito. Tinha pressa, por isso foi a Santos para ver se conseguia, pelo litoral brasileiro, chegar à cidade de Rio Grande. Aceito a bordo do bergantim do Sr. José Martins de Freitas, em junho de 1848 desembarcou no sul.

De Rio Grande seguiu para Pelotas, onde o povo o recebeu como santo rendendo-lhe homenagens. De Pelotas foi a Porto Alegre, possivelmente a pé. Em setembro de 1848 apresentou-se ao presidente da província, general Andrea, solicitando autorização para pegar imagem de Santo Antão Abade, que estava nas Missões, e levá-la ao Campestre. Queria organizar a aglomeração no local chamado de "Águas Santas". Como vimos no primeiro capítulo, o general, em 15 de setembro, ordenou ao chefe de Polícia que o vigiasse por ser estrangeiro e pelo extravagante papel que desempenhava. Os jornais da província vinham noticiando os "prodígios das Águas Santas" desde maio de 1848. Portanto, ao retornar ao Rio Grande do Sul, Agostini defrontou-se com as representações criadas a seu respeito: *monge* milagroso, santo e também espião de Juan Manoel de Rosas, charlatão, embusteiro. A situação fugira de seu controle, e a lenda *monge João Maria* ganhara vida própria.

## 4.6. As contradições de um vagamundo

Dentre as informações apresentadas ao ministro da Justiça que deveriam contribuir para conhecer quem era e o que fazia no Brasil o italiano chamado João Maria de Agostini, há um último documento a ser analisado antes de passarmos para o próximo capítulo. Redigido pelo presidente da província do Rio Grande do Sul, o general Francisco José de Souza Soares de Andrea, em março de 1849, na cidade de São Borja, o apontamento retrata práticas do eremita que em nada lembram a de um homem empenhado em levar vida santa.

Como vimos no primeiro capítulo, entre novembro de 1848 e março de 1849, o general estava em viagem pelo interior para fazer levantamento das necessidades da província após uma década de guerra civil. Porém, em São Borja tinha por objetivo investigar a entrada de estrangeiros no território do Império brasileiro pela fronteira oeste e região das Missões. Nesse ínterim, acabou se deparando com as histórias que se contavam a respeito do *monge* João Maria. Por este motivo, voltou a se interessar pelo caso do italiano, investindo tempo em buscar dados para esclarecer o que praticou enquanto permaneceu no Rio Grande do Sul. Afinal, ainda pesava

sobre o *monge* desconfianças em função das denúncias de ser emissário de Juan Manoel de Rosas e divulgador de princípios "de um tal espírito vertiginoso de *liberdade* e *igualdade*, de *fraternidade* e *comunismo*" que de forma alguma estava em acordo com o estado e instituições do país, conforme opinião do jornal *Diário do Rio Grande*.[592]

Em 4 de março de 1849, da cidade de São Borja, um dos antigos Sete Povos das Missões jesuítico-guaranis do lado oriental do Rio Uruguai, o general Andrea escreveu o que encontrou a respeito do estrangeiro João Maria de Agostini visando atender às solicitações do governo imperial: "tenho a dizer a V. Exª que o dito Monge me declarou não ter ordens e que vivia de seu trabalho; e por toda a Campanha tenho tido informações de ser ele dado a bebidas espirituosas e a traficar com pinturas de santos e outras coisas desta ordem."[593] Simples, direto e contundente, o presidente foi econômico nas palavras e não entrou em detalhes. Primeiramente, fica claro que o general interrogou o *monge* solicitando esclarecimentos sobre sua origem religiosa e os ofícios praticados no Rio Grande do Sul. Este interrogatório deve ter ocorrido ao final de outubro de 1848 após João Maria ter sido intimado a se apresentar em Porto Alegre, caso que foi divulgado pelos jornais da época como "prisão". É provável, então, que neste interrogatório o *monge* tenha declarado ao general não possuir ordens sacras e se sustentar de seu próprio trabalho.

Em todos os registros encontrados a respeito do italiano, nada há sobre o vício "de bebidas espirituosas" – cachaça, vinho, licores ou bebidas fermentadas a partir do cozimento de mandioca, milho ou frutas[594] – conforme declarado pelo general Andrea. Deste modo, fica difícil analisar este dado quando não se têm outras bases para comparar. Sabe-se que o indivíduo inclinado a estes hábitos era condenado pela sociedade por ser vício repugnante à época, portanto, a intenção do general era exatamente mostrar que, apesar de ser respeitado e venerado por muitos, o *monge* tinha desvios de comportamento que não estavam de acordo com o homem que se apresentava seguidor de valores íntegros. No documento, o general tentou transmitir as contradições do italiano, indo de encontro ao teor da carta de recomendação enviada meses antes ao marechal Antero Ferreira de Brito, então presidente de Santa Catarina, onde declarou não ter

---

[592] Biblioteca Rio Grandense, Rio Grande – BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 18 de novembro de 1848, p. 2-3.

[593] O general escreveu ao vice-presidente de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale, visando atender às exigências do ministro da Justiça. AHRS, Códice A-5.90, 1848-1849. Documento de 4 de março de 1849, Palácio do Governo da cidade de São Borja, general Francisco José de Souza Soares de Andrea ao vice-presidente da província de Santa Catarina, Severo Amorim do Vale. Uma cópia deste documento pode também ser encontrada em: APSC, Ofícios Pres. P.(SC) Pres. P. (D) 1849, Vol. 2 – Ofícios recebidos pelo governo de Santa Catarina de diversas províncias.

[594] De acordo com Henrique Carneiro (2011, p. 136-138), as bebidas fermentadas a partir da técnica da salivação, ou do cozimento da mandioca, milho e frutas com amido, eram alimentos nutritivos utilizados pelos índios que corrigiam as carências de proteínas, vitaminas e sais minerais de uma dieta de ingestão pura de cereais. Contudo, estas bebidas tinham função social e alta valorização cultural, sendo também usadas como drogas psicoativas. Os indígenas amazônicos e litorâneos possuíam a técnica da fermentação, e os índios do sul do Brasil, os Kaingang (ou Coroados, como eram chamados no século XIX), eram hábeis na produção de bebidas fermentadas de baixo teor alcoólico, misturando mel e cera das colméias com água. Agostini pode ter aprendido estas técnicas com os índios brasileiros.

nada contra o *monge*, inclusive confirmando suas boas intenções na província sul-rio-grandense.[595] Para redirecionar o olhar do governo catarinense e do ministro da Justiça em relação a João Maria, o general atestou corrupção de valores acrescentando que ele traficava "com pinturas de santos e outras coisas desta ordem". A intenção era desmoralizá-lo.

Vista como "tráfico" pelo general, a prática era comum na região das antigas missões jesuíticas, onde os próprios brasileiros, bem como inúmeros estrangeiros em "excursões científicas", pegavam pinturas, imagens e esculturas de santos para comercializar ou como lembranças de viagem. Para o governo, a prática era negativa porque expropriava os bens da região missioneira. A quantidade de objetos sacros realmente atraía a atenção dos viajantes. O alemão Robert Avé-Lallemant, por exemplo, comentou que as mulheres indígenas guardavam respeitosamente vários santos dos antigos templos arruinados: "encontrei trinta e três estátuas de diferentes tamanhos – de José e Maria, diversos quadros de Cristo, um arcanjo Miguel matando o dragão – tudo coisas simples, sem arte, e, no entanto, de tocante ingenuidade (...)" porque as índias lhes dirigiam constantes orações (1980, p. 244-245).

As lendas das antigas missões jesuíticas atraíam viajantes, e tanto os brasileiros quanto os estrangeiros nutriam a crença em tesouros escondidos que haviam sido enterrados pelos padres antes de serem expulsos do local. Muitos passavam pelas antigas aldeias com o intuito de escavar ao redor dos prédios em ruínas na esperança de encontrar os supostos tesouros enterrados. O governo da província, ao tomar ciência de tais ocorrências, ordenou aos delegados e subdelegados da Comarca das Missões que prendessem sujeitos encontrados em flagrante delito.[596] A busca por tesouros e o saque de obras sacras pertencentes aos antigos povos jesuítico-guaranis, na verdade, era uma prática também oficial tendo em vista o que ocorreu após a invasão das tropas luso-brasileiras em território ocidental do Rio Uruguai em 1817.

Saqueando as igrejas dos povos missioneiros do Paraguai, as tropas portuguesas, sob comando do Brigadeiro Francisco das Chagas Santos, recolheram em depósito de Porto Alegre centena de objetos em ouro e prata, imagens de santos, paramentos, alfaias, sacrários, castiçais etc. Como butim de "guerra justa", o bispo capelão-mor solicitou à Sua Majestade dom João VI que os vários objetos "adquiridos do inimigo" fossem distribuídos entre as várias igrejas do "Continente de São Pedro" (Rio Grande do Sul) que se encontravam carentes de tais artefatos.[597]

[595] Carta particular escrita pelo general Andrea em 26 de novembro de 1848, da cidade de Rio Pardo, destinada ao marechal Antero Ferreira de Brito, conforme vimos no primeiro capítulo deste trabalho. Documento presente no: AHRS, Códice A-5.90 (1848-1849).

[596] O presidente Andrea, em 20 de outubro de 1849, ordenou ao delegado de Cruz Alta que proibisse escavações em busca de ouro na região dos Sete Povos (AHRS, Códice A-5.53, 1848-1856); Uma ordem de igual teor foi passada ao subdelegado de São Borja, em 26 de outubro de 1849 (AHRS, Códice A-5.56, 1844-1850).

[597] Em anexo a este pedido do bispo, estava a "Relação de paramentos, alfaias, e vasos sagrados que foram apreendidos pelas tropas de Vossa Majestade nas igrejas das Missões espanholas além do Rio Uruguai no decurso

Não alcancei descobrir qual foi a resposta de Sua Majestade, porém, ao que tudo indica, a igreja de Nossa Senhora das Dores em Porto Alegre, as matrizes das vilas de Taquari e a de São Borja foram as primeiras a receber os despojos de guerra.[598] No transcorrer das décadas o saque oficial teria continuidade.

Em 1846, o ministro do Império concedeu ao governo do Rio Grande do Sul livre arbítrio para decidir, "conforme lhe parecesse melhor", sobre o pedido de um vigário que queria "retirar quatro sinos dos arruinados templos dos Povos das antigas Missões" para substituir os existentes na igreja matriz da vila de Uruguaiana.[599] Em 1848, o vigário da vila de São Gabriel pedia autorização ao governo de Manoel Antônio Galvão para buscar no Povo de São Miguel das Missões dois sinos para sua igreja.[600] O padre francês João Pedro Gay, pároco de São Borja, dois anos depois, fazia petição de igual teor, requerendo ao governo licença para pegar objetos sacros das ruínas de São Luiz das Missões para suprir as carências da nova matriz em construção.[601] A justificativa para estas solicitações, que seguirão sendo constantes nos anos seguintes, era a mesma: antes que todos estes objetos desaparecessem dos antigos povos das Missões, devido ao saque, ao roubo e ao tráfico operado por "figurões" e estrangeiros, deveria o governo autorizar a redistribuição para várias igrejas da província necessitadas de artefatos.[602]

Para o peregrino italiano João Maria de Agostini – artesão de rosários, crucifixos e pequenas imagens de santos, trocados ou vendidos para o próprio sustento –, a quantidade de objetos sacros presente na região das antigas Missões deve tê-lo surpreendido. Do mesmo modo que o pároco João Pedro Gay, é possível ter sido invadido por sentimento de indignação ao ver tamanho descaso com objetos de valor sagrado sendo roubados, saqueados, destratados por pessoas que não enxergavam nada além do seu valor comercial. Lembranças do tempo onde os missionários jesuítas construíram uma das experiências mais marcantes de evangelização da história do cristianismo recente, não mereciam as imagens esculpidas pelas mãos dos índios

---

da Campanha atual e que se acham depositados na Vila de Porto Alegre. 24 de outubro de 1817. A relação dos objetos foi feita pelo Brigadeiro e Comandante da Província das Missões Francisco das Chagas Santos. A lista, de 20 páginas, apresenta de quais povos das Missões espanholas foram retirados os artefatos: Povo de São Thomé, Povo da Cruz, Povo de Yapejú, Povo da Conceição, Povos de Santa Maria e São Xavier, São Carlos, Mártires, Apóstolos, etc. Documento que está localizado no Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro – AN, Série Interior, Culto Público, IJJ 11-74.

[598] De acordo com o próprio bispo capelão-mor, os párocos destas igrejas já haviam solicitado ao vigário geral do Rio Grande do Sul o privilégio de receber os objetos saqueados das Missões espanholas. Porém, pela quantidade de artefatos presentes na lista, poder-se-ia suprir a carência de dezenas de igrejas do Rio Grande do Sul.

[599] AN, Série Interior, Negócios das Províncias, *IJJ9-19, documento de 20 de outubro de 1846.

[600] AHRS, AR, Maço 24, Cx 12. Documento de 17 de fevereiro de 1848, do vigário Joaquim Ribeiro ao presidente da província do Rio Grande do Sul Manoel Antônio Galvão.

[601] AHRS, AR, Maço 24, Cx 12. Documento de 29 de agosto de 1850.

[602] Um dos vigários empenhados em proteger os objetos das antigas Missões era o padre francês João Pedro Gay. Ele fazia constantes denúncias ao governo provincial do roubo praticado por viajantes e "figurões" que por ali passavam. Dizia, também, haver imagens ou objetos das Missões em paróquias como Alegrete, Cruz Alta, Rio Pardo, Caçapava, e que os índios das Missões guardavam muitos objetos em casa, com zelo e alguma devoção. Documento de 19 de maio de 1855. AHRS, AR, Maço 24, Cx 12.

estarem sendo utilizadas para fins profanos, afirmou o padre francês João Pedro Gay, pároco de São Borja, em carta ao presidente da província.[603]

O *monge* deixou o Campestre em meados de 1847 e deve ter passado, novamente, pela região das Missões antes de cruzar a fronteira e adentrar na província de São Paulo. Em alguma igreja em ruínas encontrou ou reencontrou a imagem de Santo Antão Abade, e, tentando dar destino adequado ao santo, negociou com o padre[604] ou responsável a transferência para o Cerro do Campestre. João Maria desejava instalá-lo na ermida no alto do morro para que virasse centro de devoção e local de rezas aos milhares de romeiros que para lá se dirigiam em busca de cura às suas enfermidades nas águas minerais. Não se sabe exatamente o momento e a forma que o santo foi transportado para o Campestre, mas, em setembro de 1848, Santo Antão já estava em sua morada no cume do cerro, conforme testemunho de Felicíssimo de Azevedo.[605] Sabemos que João Maria tinha autorização para tal empresa, conseguida do vigário geral, o padre Thomé Luiz de Souza. Contudo, o general Andrea tentou passar imagem negativa do *monge* atestando que ele "traficava com pinturas de santos e outras coisas desta ordem", portanto, vinha praticando atos ilegais em território brasileiro. Para o governo, tráfico era sinônimo de roubo, saque, comércio ilícito, sendo assim, como presidente de província, era dever denunciar ao ministro da Justiça as ações do ousado estrangeiro.

***

O presente capítulo demonstrou as oscilações de julgamento que as autoridades políticas e religiosas tiveram sobre João Maria de Agostini. Admirado por um padre, venerado pelo povo e contraventor para o presidente, as diferentes avaliações foram resultantes do comportamento do eremita, que variou dependendo da situação em que se encontrava. As distintas opiniões só foram possíveis de alcançar pela análise das fontes históricas encontradas a respeito do indivíduo que se viu "sob a luz dos holofotes", ou seja, investigado em função da crença popular que lhe tornou *santo* e milagroso. A pluralidade de olhares deu a sensação de que, agora, conhecemos melhor o eremita, chegando próximo de suas intencionalidades. Se ilusão ou não, pelo menos entendemos que Agostini era um sujeito complexo, e, como todo indivíduo histórico, não seguia uma trajetória linear, antes permeada de ambiguidades e percalços.

---

[603] Correspondência de 19 de maio de 1855. AHRS, AR, Maço 24, Cx 12.
[604] Entre 1845 e 1848, não havia párocos na região das Missões, antes padres que tinham obtido concessão episcopal para trabalharem naquela área. Talvez o sacerdote que tenha dado a imagem de Santo Antão Abade ao monge João Maria de Agostini foi Roberto Gonçalves da Silva, que estava no território das Missões quando o bispo fluminense dom Manoel do Monte veio ao Rio Grande do Sul no final de 1845.
[605] "Morro das Cruzes I", Jornal *A Federação*, 15 de março de 1895. MCSHJC, Porto Alegre.

# CAPÍTULO 5

## O EREMITA NO *IMPÉRIO* DOS FRADES

As obras hagiográficas dos santos anacoretas do cristianismo primitivo revelam que a vida destes "padres do deserto" era uma luta constante entre a busca por solidão e a assistência às pessoas que os procuravam em seus retiros. O próprio Antão, modelo de solitário perfeito e que Agostini tinha por santo de predileção, intercalou momentos de total isolamento com a presença humana, embora preferisse a primeira opção. A relação com o mundo, para Antão, não obstante ser pouco frequente, era inevitável, aceitável muitas vezes se viesse a suprir suas necessidades. Porém, quando as pessoas insistiam em ir atrás dele, cercando-o e adorando-o, erguendo acampamentos nas proximidades de sua morada na esperança de vê-lo, ouvir suas pregações ou alcançar a cura milagrosa, a saída encontrada foi procurar um lugar onde não fosse conhecido de ninguém. Cada vez mais celebrizado e vendo a população aumentando ao seu redor, Antão, incomodado por não suportar a multidão, os milagres e as glórias, escapava para ermos distantes.[606]

Separados por séculos de história, o fiel seguidor de Antão na América vivia situação análoga na Ilha do Arvoredo, litoral de Santa Catarina, no ano de 1849. Repetindo, em parte, o anacoreta egípcio, João Maria de Agostini procurava transmitir aos devotos maneiras de levar "vida santa", dando conselhos e atendendo-os em necessidades como cura de certas doenças. Em troca, as pessoas davam o que tinham de valor: alimentos e/ou mão-de-obra na edificação da *via-sacra*, construindo grandes cruzes de madeira e abrindo uma trilha da base à parte mais alta da

[606] "Vida de Antão", por Atanásio de Alexandria (LACARRIÈRE, 2002, p. 51-70; AMARAL, 2009, p. 149-150). Escrito em grego pelo bispo Atanásio de Alexandria durante duas temporadas prolongadas que ele teve de passar nos desertos do Egito, entre os anos de 356 e 366 d.C, "Vida de Antão" é o único texto contemporâneo a respeito do santo. A obra se tornou célebre, alcançando tanto o Oriente quanto o Ocidente, sendo considerada, durante muito tempo, a verdadeira biografia do anacoreta egípcio. Somente no século XIX é que historiadores alemães perceberam que "Vida de Antão" não era propriamente uma biografia, antes se inseria na categoria de "aretologia", ou seja, discurso que visava apresentar ao leitor um quadro edificante da vida ideal (LACARRIÈRE, 2002, p. 53).

ilha.[607] Conforme os dias passavam, o número dos que buscavam o "*monge* milagroso do Rio Grande" em seu retiro crescia sem que ele pudesse obstar. Com a *via-sacra* concluída, já não havia tarefas onde a população pudesse ocupar o tempo, sendo temerária a ociosidade em que se encontrava o grupo de devotos. Vendo que o povo não o abandonava e nem regressava aos seus afazeres domésticos, o eremita ficou aborrecido e receoso. Aborrecido porque sabia que não iria obter a tranquilidade da alma sem o "silêncio do coração e dos pensamentos", algo somente atingível com a vida solitária. Conforme aprendera a partir das obras literárias sobre os santos anacoretas, acreditava que "aqueles que eram visitados pelos homens não poderiam ser ao mesmo tempo visitados pelos anjos".[608] A aglomeração o deixava receoso porque poderia, mais uma vez, ser acusado de incentivar o fanatismo e aumentar, com isso, a desconfiança daqueles que o vigiavam. Era necessário pensar uma maneira de se retirar da ilha.

Apesar de João Maria de Agostini seguir os princípios de santo Antão, a vontade de abandonar lugares de aglomeração humana não era simples reprodução do comportamento do anacoreta egípcio quando esse se via cercado por pessoas, mas, antes, uma decisão pautada por sentimento de aversão a ajuntamentos, ainda mais quando convergiam para ele todas as atenções.[609] Os jornais sul-rio-grandenses de 1848 afirmaram que doentes de todas as partes da província eram atraídos pelos prodígios das águas santas descobertas por um *monge* "que se ausentara logo que para ali entrara a concorrer muito povo."[610] Nos manuscritos de *Juan de Agostini*, os motivos de ter abandonado o Campestre se relacionam às constantes visitas do povo, pois esse acreditara que os benefícios alcançados pelos banhos na fonte mineral e as ervas prescritas eram resultados das virtudes pessoais do eremita.

Se de fato agisse como Santo Antão, aceitaria reunir os seguidores para ensiná-los os princípios da vida contemplativa,[611] porém, jamais fez isso. João Maria de Agostini atendia as

---

[607] O senador José Martins da Cruz Jobim assinalou que nada faltava ao *monge* enquanto morava no Arvoredo, pois o povo levava o que tinha de melhor para alimentá-lo, porém, "aborrecendo-se de tanta companhia, assentou em sair dali para fora". De acordo com discurso no Senado, 15 de junho de 1874, p. 262. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro – BN, Setor de Periódicos, Anais do Senado.

[608] "Das virtudes dos solitários do Oriente", obra escrita por Sulpício Severo no século V d.C (LACARRIÈRE, 2002, p. 162-163). Sulpício Severo foi autor cristão nascido na Aquitânia que se consagrou à solidão após a morte de sua mulher. Tornou-se amigo de São Martinho de Tours, fazendo-lhe a biografia. (Ibid., p. 264). Estas obras, certamente, estavam ao alcance de indivíduos como *Giovanni de Agostini* na Itália do início do século XIX, principalmente se fossem seminaristas preparando-se para o sacerdócio.

[609] Oswaldo Cabral (1960) e Maria Isaura Pereira de Queiroz (1966) afirmaram que o italiano não aprovava e não permitia agrupamentos ao seu redor. Ele atendia o povo e pregava, mas recusava-se a desempenhar o papel de líder. Não fosse esta "sua maneira de agir, sua vontade firme de não levar adiante nenhuma tentativa de agrupamento de fiéis, provavelmente um movimento teria nascido sob sua direção," concluiu Queiroz (1965, p. 355).

[610] Biblioteca Rio Grandense, cidade de Rio Grande - BRG, Jornal *O Porto Alegrense*, 17 de maio de 1848. Notícia republicada no jornal *O Rio-grandense*, 8 de junho de 1848, n. 327, p. 3.

[611] De acordo com Jacques Lacarrière (2002, p. 65-66), Antão dobrou-se diante da insistência daqueles que o procuravam, tornando-se, mesmo que por pouco tempo, o mestre espiritual de alguns indivíduos. Formaram não propriamente um mosteiro, antes uma "laura" onde o grupo de anacoretas ficou submetido a exercícios de ascese

necessidades das pessoas, dava conselhos, realizava sermões, indicava maneiras de aplacar a ira do Senhor e conseguir a salvação da alma, mas não incentivava ninguém a tornar-se eremita peregrino. Talvez não se considerasse preparado para exercer este papel de "formador de discípulos" tal como Antão e outros nos primórdios do cristianismo. Agostini não queria seguidores e não demonstrava interesse de estar à frente de ajuntamentos populares por não se considerar líder religioso, evidenciando esta preocupação ao comentar com o padre Joaquim, na conversa que tiveram em 10 de fevereiro de 1849, o desejo de retirar-se da ilha e buscar na Cordilheira dos Andes um ermo para viver solitariamente.[612] Porém, não teve como impedir o surgimento de andarilhos trilhando os mesmos caminhos por ele antes percorridos. Inspirados no italiano, homens adotaram comportamento similar chegando ao extremo de serem confundidos com o eremita.

Ao contrário do que acredita a tradição popular, João Maria de Agostini não partiu da Ilha do Arvoredo "a bordo de uma palha de coqueiro devido ao seu poder de andar sobre as águas".[613] Os motivos para o surgimento destas lendas – assunto que não pretendo aprofundar –, reside no fato de que o *monge*, na visão de seus primeiros devotos, foi igualado à figura de Cristo e dotado dos mesmos poderes. As características que elevaram João Maria a esta categoria giraram em torno de sua condição de pessoa simples e despojada, que optou por uma vida peregrina e desapegada dos valores mundanos. Mostrando-se disposto a ensinar o povo a promover a salvação da alma através de penitências, revelou, também, seu conhecimento de procedimentos de cura. Estes fatores fizeram com que à sua imagem se somassem "capacidades especiais como onipresença, onisciência, onipotência, invisibilidade, inatingibilidade, transmutação, longevidade, imortalidade e ambivalência", conforme declarou Tânia Welter (2007, p. 122-123) em estudo sobre os discursos atuais a respeito de João Maria em Santa Catarina.

As histórias dos milagres ocorridos nas águas santas partiram do interior do Rio Grande do Sul e ultrapassaram as fronteiras da província sendo levadas por viajantes, negociantes e tropeiros para regiões como o litoral catarinense. Pelas narrativas destes agentes, os prodígios do *monge* ganharam contornos que os deixaram análogos aos feitos por Cristo ou pelos santos: cura de paralíticos, de cegos, de leprosos etc. O significado que tomou os milagres do *monge* parecia provar o poder sempre atual de Deus, como se o devoto do século XIX presenciasse fenômenos

---

mas ainda preservando estilo de vida livre, não de clausura. Esta primeira comunidade Antão estabeleceu às margens do Rio Nilo, no Egito, aproximadamente no ano de 305 d.C.

[612] Arquivo Nacional – AN, Série Justiça, IJ1-558, documento de 23 de fevereiro de 1849, do padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva ao vice-presidente de Santa Catarina Severo Amorim do Vale.

[613] Entrevistas feitas por Cesar Hamilton Goes (2007, p. 105-106) com moradores de Porto Belo e Bombinhas, no litoral de Santa Catarina, no ano de 2003.

do tempo de Cristo. À história do *monge* foram acrescidos elementos que a deixaram similar à do Redentor: tentações, milagres, penitências, prisão, martírio e ideia do retorno.[614] Certo dia, porém, a fogueira que ardia quase todas as noites em uma das encostas da Ilha do Arvoredo – indício da presença do *monge* –, não foi mais avistada pelos moradores do litoral. Sinal de que o misterioso habitante não seria mais encontrado por aqueles que o procuravam no retiro na ilha localizada em alto-mar.

Na realidade, o eremita parece não ter dado qualquer aviso às pessoas sobre a decisão de partir, deixando caminho aberto para que especulações surgissem a respeito de como se retirara do local e para onde seguira. Como fez no Campestre tempo antes, entendeu ser melhor escapar da Ilha do Arvoredo para se esquivar das constantes visitas e das exageradas honrarias. Assim, tal como chegara, partira sem avisar e sem alarde, evitando atrair seguidores para o seu próximo destino. No entanto, não poderia partir a qualquer hora e momento, pois precisava, antes, do aval das autoridades da província de Santa Catarina. Caso assim não acontecesse, o ato seria interpretado como fuga. Pela documentação encontrada, é possível entender os meios utilizados pelo eremita para abandonar o lugar que estava se tornando novo centro de peregrinação.

Sem obter imediata resposta das autoridades sobre o pedido para deixar a Ilha – solicitação feita em fevereiro de 1849 ao padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva –, João Maria de Agostini insistiu, sendo atendido, então, pelo recém-nomeado presidente de Santa Catarina, Antônio Pereira Pinto. Tão logo assumiu o cargo, o presidente recebeu os documentos provenientes do Rio Grande do Sul dando esclarecimentos a respeito do *monge* estrangeiro.[615] Inteirando-se do caso, no dia 11 de maio de 1849, comunicou ao ministro da Justiça na Corte que possuía vários documentos acerca de João Maria Agostini, e repassava-os, naquele momento, ao próprio ministro.[616] Neste ofício, Pereira Pinto afirmou que o *monge* ainda residia na Ilha do Arvoredo, mas solicitava passaporte para a Corte. Julgando-se não autorizado para expedir o documento, o presidente pediu orientações ao ministro.[617]

---

[614] O pesquisador Jacques Lacarrière (2002, p. 228-229) afirma que os autores dos séculos IV e V da era cristã escreveram sobre os santos anacoretas orientais equiparando-os à figura divina de Cristo, destacando a realização de milagres, a vida de sofrimento e o martírio.

[615] Em 27 de abril de 1849, o general Andrea remeteu para Santa Catarina o depoimento do francês Telêmaco Bouliech bem como uma carta relatando que o *monge* era "dado a bebidas espirituosas e traficava com imagens de santos" (Arquivo Público do Estado de Santa Catarina – APSC, Cópia Ofícios Pres. P.(SC) Pres. P. (D) 1849, Vol. 2). Nos dias 2 e 15 de maio, Pereira Pinto agradeceu ao presidente do Rio Grande do Sul pela documentação, afirmando que tiveram o "conveniente destino" (APSC, Ofícios Pres. P. (D)/C.A. Pres. P. SC, 1844-1861).

[616] Como se sabe, esta investigação foi iniciada por ordens de Euzébio de Queiróz que buscava esclarecimentos a respeito do *monge*. Assunto tratado no terceiro e quarto capítulos deste trabalho, quando apresentei e analisei o processo que envolveu a busca por testemunhos que pudessem esclarecer às autoridades o que praticara o *monge* em território brasileiro.

[617] APSC, Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851, f. 84, Aviso n. 20 – Avisos do presidente da província de Santa Catarina ao ministro da Justiça, 11 de maio de 1849.

Enquanto esperava a resposta de Euzébio de Queiróz, o presidente deve ter entendido ser apropriado retirar o *monge* da ilha, não somente porque esse renovou o pedido, mas, principalmente, porque a quantidade de pessoas a frequentar o Arvoredo aumentava independentemente das reprimendas de João Maria. Este censurava àqueles que deixavam seus lares e afazeres para irem montar acampamento ao seu redor, mas isso não surtia o efeito desejado. Então, no dia 19 de maio de 1849, Antônio Pereira Pinto autorizou o delegado de polícia a conceder passaporte, para o Rio de Janeiro, a "João Maria de Agostini, Monge".[618] O presidente, desse modo, antecipava-se à resposta do ministro, justificando esta atitude em dar passaporte para o *monge* da seguinte maneira:

> Havendo-me novamente requerido passaporte para essa Corte o Monge João Maria Agostini, lhe concedi, visto que V. Exª [ministro da Justiça], em seu aviso de 2 de janeiro último, somente ordenou que houvesse cautela para que ele não fosse para a Província do Rio Grande de São Pedro; o que tenho a honra de levar ao conhecimento de V. Exª, acrescentando que ele segue neste Vapor Todos os Santos, e que visto haverem recomendações do Governo sobre o dito Monge, e não tendo ele meios para pagar a passagem para essa Capital, onde vai ficar sob as imediatas vistas das autoridades, fui forçado a lhe mandar dar no mesmo Vapor."[619]

João Maria de Agostini ganhou passaporte para o Rio de Janeiro por insistência e porque fez Antônio Pereira Pinto perceber o incômodo – e o perigo em potencial – de sua permanência na Ilha do Arvoredo. Na verdade, tanto o *monge* quanto o presidente queriam evitar o aumento da aglomeração e a repercussão negativa que isso poderia gerar. Desse modo, saiu da Ilha de forma idêntica a que chegou: de canoa, possivelmente escoltado por policiais. Em Desterro aguardou embarcação para o Rio de Janeiro. Antes de embarcar, deve ter sido aconselhado por Pereira Pinto a não regressar ao Rio Grande do Sul, em hipótese alguma, pois, caso voltasse, tendo em vista sua condição de sujeito vigiado, a tolerância do general Andrea e do ministro da Justiça poderia acabar. Não era aconselhável testar a paciência destas autoridades.

Talvez prometendo não voltar ao sul, é certo que ficou aliviado ao poder sair da ilha e deixar para trás as preocupações que o atormentavam. Rumava uma segunda vez para a capital do Império, só que agora para permanecer sob vigilância. Porém, se de fato era "muito conhecido" no Rio de Janeiro – como afirmou ao ex-presidente Antero Ferreira de Brito –,

---

[618] Jornal *O Conciliador Catarinense*, sábado, 26 de maio de 1849, n. 6, p. 4. "Repartição de Polícia: Pessoas despachadas no dia 17 do corrente [maio] para o Rio de Janeiro: [alguns brasileiros, pardos, um português e] dia 19 João Maria Agostini, Monge (...). Secretaria de Polícia, 25 de maio de 1849. Augusto Galdino de Souza" (Biblioteca Nacional – BN, Setor de Obras Raras).

[619] "Cidade de Desterro, Antonio Pereira Pinto". O documento original está no Arquivo Nacional – AN, Série Justiça, IJ1-558. O registro deste ofício está em: APSC, Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851, f. 87v e 88, Aviso n. 31 – Avisos do presidente da província de Santa Catarina ao ministro da Justiça. Governo de SC, Antônio Pereira Pinto, fazendo conhecer ao ministro da Justiça sobre a ida do *monge* à Corte no RJ, com passaporte, em 20 de maio de 1849.

poderia contar, ali, com auxílio de protetores para se desvencilhar dos problemas. Daria prosseguimento, afinal, à vida peregrina. Portanto, deixou a cidade de Desterro a bordo do vapor *Todos os Santos* no dia 20 de maio de 1849,[620] como passageiro do Estado, com passaporte e portaria emitida pelo próprio governo catarinense onde este abonava "a conduta regular que teve, durante sua residência nesta província, o Monge João Maria Agostini".[621] Conforme se constata, Antônio Pereira Pinto era o terceiro mandatário, na província catarinense, a tratar do assunto "*monge* João Maria",[622] e mais um a se render aos argumentos convincentes do eremita.

## 5.1. O veredicto do ministro

O vapor *Todos os Santos* partiu da cidade de Rio Grande, no Rio Grande do Sul, em 16 de maio de 1849. A bordo estavam militares de alto escalão, 115 praças do 5° Batalhão de Caçadores, civis e o padre francês João Pedro Gay. O barco parou em Desterro, capital de Santa Catarina, no dia 19 de maio para se abastecer com suprimentos e lenha, recebendo a bordo novos indivíduos e o malote de correspondências e documentos do governo catarinense para os ministros na Corte – incluso os referentes ao *monge* João Maria de Agostini. Provavelmente, assim como os demais passageiros do referido vapor, o padre francês João Pedro Gay[623] ficou surpreso em ver embarcando o célebre *monge* das águas santas do Campestre. Não o conhecia pessoalmente, mas ouvira falar de sua descoberta, pois, enquanto esteve em Alegrete como vigário encomendado, em 1848, presenciou paroquianos partirem para Santa Maria em busca de cura das enfermidades.[624] Portanto, diante do "famoso *monge*", teria alguns dias para, ao menos, observar aquele a que muitos chamavam de santo. O vapor *Todos os Santos* – de sugestivo nome – levantou âncoras no dia 20 de maio, cumprindo o itinerário de viagem rapidamente, chegando

[620] Jornal *O Conciliador Catarinense*, quarta, 23 de maio de 1849, n. 5, p. 4 (BN, Setor de Obras Raras).

[621] Jornal *O Conciliador Catarinense*, quarta, 27 de junho de 1849, n. 15, p. 1. "Secretaria do Governo. Expediente do dia 20 de maio. Portaria – abonando a conduta regular que teve, durante sua residência nesta província, o Monge João Maria Agostini. Ofício – Ao agente das barcas de Vapor, mandando dar passagem, como passageiro do estado, ao sobredito Monge João Maria Agostini" (BN, Setor de Obras Raras).

[622] O primeiro foi o marechal Antero Ferreira de Brito, presidente catarinense que recebeu o *monge* no mês de dezembro de 1848 quando este fora enviado do Rio Grande do Sul. Logo após, Severo Amorim do Vale tratou do assunto, quando fez cumprir as exigências do ministro da Justiça que buscava informações a respeito do italiano. Na sequência, Antônio Pereira Pinto dará término ao caso e ao período de estada do *monge* em Santa Catarina.

[623] Natural da França, João Pedro Gay vivia há vários anos no Brasil, tendo sido coadjutor em paróquias como Laguna (SC) e Alegrete (RS), pleiteando, naquele momento, o cargo de vigário colado da paróquia de São Borja, fronteira do Rio Grande do Sul com a província de Corrientes.

[624] No primeiro capítulo deste trabalho, citei uma carta escrita pelo padre João Pedro Gay, da cidade de Alegrete, em 10 de outubro de 1848, onde ele comunicava o médico e deputado José Martins da Cruz Jobim a respeito das "águas do *monge* descobertas na vila de Santa Maria da Boca do Monte". Neste mesmo documento, o padre comentava que iria ao Rio de Janeiro no princípio do próximo ano de 1849 para obter a naturalização, pois objetivava prestar concurso para o cargo de vigário colado. IHGB, Sala de Leitura, Coleção Padre Gay, Lata 404, Pasta 6, carta de 10 de outubro de 1848.

ao Rio de Janeiro três dias depois. Entre os que desembarcaram no porto estavam o "sardo *monge* João Maria Agustines" e o "francês padre João Pedro Gay".[625]

Para a historiografia do assunto, não é novidade que João Maria de Agostini saiu de Santa Catarina e foi para o Rio de Janeiro após as desventuras no sul do Brasil. Contudo, ao contrário do que se acredita, esta viagem não foi uma nova deportação,[626] pois o *monge* parecia não se encontrar em situação de prisioneiro. Os termos "prisão" e "deportação" foram empregados pelos jornais da época (1848-1849) além de contemporâneos como Felicíssimo de Azevedo, o médico Cruz Jobim e os devotos do "santo *monge*". Porém, o ponto de vista se altera quando analisamos a documentação privada trocada entre presidentes de província e ministro da Justiça.

Como vimos no primeiro capítulo, o *monge* negociou com o general Andrea após esse obrigá-lo a deixar o Rio Grande do Sul em função do "fanatismo" que havia se desenvolvido. O italiano escolheu ir para a capital Desterro. A seguir, conseguiu do marechal Antero Ferreira de Brito uma permissão para viver autoexilado na Ilha do Arvoredo, encontrando no padre e deputado Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva o mediador e benfeitor que amenizou as desconfianças das demais autoridades. E diante da impossibilidade de permanecer na ilha, tendo em vista a aglomeração que se iniciava, convenceu o recém-nomeado presidente catarinense, Antônio Pereira Pinto, a enviá-lo ao Rio de Janeiro, recebendo deste atestado de bom comportamento. Nenhuma autoridade colocaria ao alcance de "prisioneiros" tamanho leque de opções.

O caso do *monge*, entretanto, era especial, pois ele era indivíduo considerado potencialmente perigoso à ordem social e política, merecendo, por isso, vigilância dos governantes. Deixando-o completamente livre, os presidentes das províncias do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina temiam alimentar o fanatismo religioso da população. Se a crença se alastrasse, poderia desencadear algum tipo de movimento insurrecional. Portanto, a situação do *monge* não era de prisioneiro comum, antes de sujeito vigiado, com liberdade controlada tendo em vista o receio das autoridades ao perceberem o que ele poderia passar a representar ao povo que o tinha por santo e milagreiro. De acordo com esta percepção, era conveniente, assim, enviá-lo ao Rio de Janeiro, retirando-o da Ilha do Arvoredo para evitar quaisquer problemas em relação à ordem pública. O presidente Antônio Pereira Pinto colocou nas contas do Estado os custos da passagem do *monge* à capital do Império.

Conforme apresentei no terceiro capítulo, entre agosto e dezembro de 1844, João Maria de Agostini habitou o Cerro da Gávea após realizar longa travessia pela floresta amazônica e

---

[625] "Entradas no Porto do Rio de Janeiro, dia 23 de maio de 1849", *Diário do Rio de Janeiro*, quinta, 24 de maio de 1849, n. 8109, p. 4 (BN, Setor de Periódicos e Micro-filmes).
[626] A primeira "deportação" teria ocorrido do Rio Grande do Sul à Santa Catarina, em dezembro de 1848.

navegar pela costa brasileira de Belém, no Pará, até a Corte. No entanto, no mês de maio de 1849, sua condição de eremita desconhecido estava alterada: agora o chamavam de "*monge* milagroso do Rio Grande", indivíduo que havia descoberto fontes de água medicinal na província do sul do Brasil, onde uma multidão de pessoas buscava solução para as moléstias.[627] Em função desta notoriedade as autoridades passaram a tê-lo em vigilância, controlando seus passos, ao contrário de anos antes quando decidiu estabelecer-se na Pedra da Gávea para exercer ofícios de eremita e artesão. Agora, em maio de 1849, ao retornar ao Rio de Janeiro, estaria diante das autoridades da Corte aguardando uma decisão quanto ao futuro.

Os documentos provenientes do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina foram colocados à disposição de Euzébio de Queiróz para, enfim, resolver o caso do *monge* João Maria.[628] Então, ao invés de uma convocação ministerial para que o eremita prestasse esclarecimentos, o ministro surpreendeu com o seguinte recado: "Comunique-se ao chefe de Polícia [da Corte] para que o faça declarar uma residência e com a obrigação de comunicar qualquer mudança". Atrás do documento constava: "Por aviso ao chefe de Polícia em 24 de maio de 1849".[629] Desse modo, Euzébio de Queiroz, ministro dos mais importantes à época do Império,[630] dispensou contato com o "célebre" *monge* João Maria, passando a incumbência ao chefe de Polícia da Corte, cargo que, em maio de 1849, estava sob responsabilidade do Sr. Antônio Simões da Silva. Portanto, foi para esta autoridade que o "sardo João Maria" deu explicações e declarou local de residência, sob aviso de comunicar qualquer mudança. A orientação do ministro ao chefe de Polícia, de 24 de maio de 1849, foi o último documento produzido em função das investigações a respeito do *monge* João Maria de Agostini.[631] E o veredicto não poderia ter sido melhor para o italiano.

É certo que o eremita ficou aliviado com a decisão, afinal estava livre após contratempos enfrentados no sul do Brasil por seu envolvimento no ajuntamento surgido nas águas santas do Campestre e, principalmente, pela crença popular que o transformara em santo. Vale lembrar que isso trouxe, como consequência, a desconfiança das autoridades. No entanto, para a presente pesquisa, a condição de indivíduo livre acabou por gerar problemas, pois João Maria de Agostini

---

[627] Vale relembrar que no mês de maio de 1849 eram divulgados, no Rio Grande do Sul, os resultados das análises feitas nas águas santas do Campestre pelo médico Thomas Antunes de Abreu. Sendo assim, quando as autoridades ficaram sabendo que as águas eram "unicamente potáveis", o *monge* já estava no Rio de Janeiro, portanto, não foi por causa do laudo médico que João Maria foi detido e enviado a Corte.
[628] Documentos que denominei "Dossiê *monge* João Maria de Agostini", apresentados no terceiro capítulo.
[629] Escrito a lápis no canto superior esquerdo do ofício que o presidente catarinense Antônio Pereira Pinto enviou ao ministro para avisar da ida do *monge* à Corte. Documento de 20 de maio de 1849, Arquivo Nacional – AN, Série Justiça, IJ1-558.
[630] Entrou para a história do Brasil por ter assinado a lei que levou seu nome: Lei Euzébio de Queiroz, de 1850, tornando proibido, definitivamente, o tráfico transatlântico de escravos para o Brasil. Ao lado de outros dois ministros, Euzébio de Queiróz compunha o "núcleo duro" do Partido Conservador, fazendo parte da chamada "Trindade Saquarema" (MATTOS, 1990).
[631] Não descobri se o chefe de Polícia proibiu o *monge* de realizar prédicas e curar. Talvez sim, pelo menos temporariamente enquanto estivesse sob vigilância.

desapareceu da documentação. Dada a repercussão dos fatos, poderia se esperar a sequência da investigação por parte do ministro da Justiça, com interrogatórios e depoimentos capazes de produzir novos documentos, o que esclareceria, por exemplo, o local de residência do *monge* na capital imperial. Porém, nada disso parece ter sido feito, pois o ministro desinteressou-se pelo sardo-italiano assim que esse chegou ao Rio de Janeiro. Talvez tivesse assuntos mais urgentes para resolver. Dado o veredicto, o caso estava encerrado e o *monge* livre.[632] Mas havia perguntas a serem respondidas. Afinal, que motivos teve Euzébio de Queiroz para mudar de postura em relação ao *monge* João Maria? E ainda, quem seriam os protetores e amigos do eremita no Rio de Janeiro? Para desfazer estas dúvidas foi necessário reencontrar caminhos de investigação.

***

Nas páginas seguintes, veremos que Agostini não era o único a se ocupar com tarefas missionárias no Brasil e a preocupar as autoridades por seu comportamento autônomo. Assim como ele, franciscanos, carmelitas e capuchinhos, apesar da condição eclesiástica diferente, peregrinavam pelo interior brasileiro a serviço do Estado, mas buscando se distanciarem de sua influência. Nessa tarefa que eles julgavam "puramente evangélica", suscitavam a devoção popular a ponto de provocar distúrbios variados que inquietavam os governos provinciais. Muitos destes servidores de Deus acabavam deportados das províncias onde atuavam, trazidos à Corte para serem julgados pelo ministro da Justiça que os sentenciava depois de consultar, para os casos considerados graves, o Imperador dom Pedro II. A apresentação destas "situações limite" servirá para situar Agostini em sua época, revelando, igualmente, pormenores como tensão entre missionários europeus e o Estado Imperial e o método utilizado pelos capuchinhos italianos – e João Maria de Agostini – em suas missões no interior brasileiro. Depois desta digressão, veremos – no item 5.5 – quem pode ter sido o principal benfeitor do italiano, aquele que deu a palavra final livrando-o de todas as acusações. Iniciarei, portanto, expondo a insubordinação dos religiosos, a dificuldade das autoridades em controlá-los. Fatos que ilustram as razões do ministro ter considerado o caso do eremita Agostini de menor importância.

[632] Portanto, o documento escrito pelo general Andrea, onde dizia ser o *monge* dado a bebidas espirituosas e praticava comércio ilícito de imagens de santos, não pesou no veredicto do ministro. Esse não expulsou o italiano do país e nem o trancou em alguma prisão, casa de retiro ou asilo como forma de punição. Muito pelo contrário, deixou-o livre para escolher uma residência e mudar quando bem entendesse, desde que comunicasse isso ao chefe de Polícia.

## 5.2. Servir a dois Senhores: o dilema dos missionários

No final do ano de 1848, ao receber a notícia de que o *monge* descobridor das "águas santas" estava autoexilado em uma ilha perto de Desterro, capital de Santa Catarina, e solicitava ser enviado ao Rio de Janeiro – de acordo com ofício do marechal Antero de Brito de 16 de dezembro de 1848[633] –, o ministro entendeu ser necessário iniciar investigação sobre tal sujeito. Como autoridade máxima da Justiça e de Assuntos Eclesiásticos, coube a ele levantar informações sobre este estrangeiro que vinha demandando a atenção de presidentes de duas províncias. Como sabemos, o ministro aguardou até março de 1849 para receber os primeiros depoimentos sobre João Maria,[634] e, após lê-los, pode ter formado a opinião de que o *monge* não era, assim, sujeito que exigisse tanta atenção ou representasse perigo à ordem estabelecida. Afinal, segundo as testemunhas, seu comportamento enquanto eremita era exemplar e nada tinha de reprovável, restando, então, mantê-lo sob vigilância durante certo tempo. O ministro teve outros motivos para se despreocupar com o *monge*. Ao contrário deste, capuchinhos, carmelitas e franciscanos vinham provocando distúrbios, desobedecendo, inclusive, ordens das autoridades provinciais, não obstante serem agentes religiosos habilitados para trabalharem pelo Estado na pacificação e moralização dos costumes dos habitantes do interior brasileiro.

### 5.2.1. Os esmoleres da Terra Santa

Um grupo de servidores da religião que preocupava as autoridades imperiais eram os "esmoleres da Terra Santa", indivíduos pertencentes a ordens religiosas com a incumbência de peregrinar pelo interior brasileiro para evangelizar os povos e, principalmente, conseguir dinheiro para socorrer os cristãos de Jerusalém que se encontravam no "cativeiro" por serem perseguidos pelos "inimigos da fé". Em sua maioria frades carmelitas provenientes de conventos instalados no Brasil, os esmoleres deveriam ter autorização de seus superiores para a prática de esmolar em vilas e povoados. Contudo, nem sempre assim acontecia. Tentando conter abusos, em dezembro de 1844, o ministro da Justiça, Manoel Antônio Galvão, ordenou aos presidentes

---

[633] APSC, Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851, f. 68 e 68v, Aviso n. 65, Ofício do marechal Antero Ferreira de Brito ao ministro da Justiça, 16 de dezembro de 1848 – Avisos do presidente da província de Santa Catarina ao ministro da Justiça.

[634] Os primeiros testemunhos a chegarem às mãos do ministro foram escritos pelo padre Joaquim Gomes de Oliveira Paiva e pelo 9° inspetor de quarteirão da Lagoa Rodrigo de Freitas o proprietário José Francisco Ferreira. Ambos os documentos foram citados e analisados no terceiro e quarto capítulos deste trabalho.

de província, chefes de polícia e delegados para fiscalizarem com rigor a prática dos esmoleres, cobrando destes as Cartas Patentes emitidas pelo Comissário Geral da Terra Santa na Corte. No documento deveria constar, obrigatoriamente, a autorização para o exercício das funções. Caso o esmoler não estivesse habilitado, deveria ser detido e encaminhado para a Corte no Rio de Janeiro onde ficaria sob supervisão de seu superior.[635] No ano de 1845, delegados de vilas da província de São Paulo se queixavam da presença dos esmoleres, argumentando não saber se estes indivíduos eram de fato religiosos ou aproveitadores da boa fé do povo, pois, além de não apresentarem documento de pertença a quaisquer ordens religiosas, não portavam a Carta Patente do Comissário Geral no Brasil.[636]

Ainda que o ministro Manoel Antônio Galvão tenha ordenado vigiar os esmoleres, o problema prosseguiu nos anos seguintes, o que exigiu de Euzébio de Queiróz novas ações para resolver casos desta natureza. Durante o ano de 1849, o ministro tomou ciência da existência de frades que se apresentavam como enviados de Roma para peregrinar pelo interior brasileiro esmolando o seu sustento. Em carta escrita pelo Comissário Geral da Terra Santa no Brasil, constava um pedido urgente de "prisão do carmelita frei João Gonçalo de Jesus Maria", acusado de "mau comportamento por recolher esmolas e as reter consigo, sendo reincidente nesta infração." Neste documento, o ministro descobriu que o frade vinha atuando nas províncias de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Bahia havia anos, e, segundo o Comissário Geral da Terra Santa, tinha angariado boa quantia de dinheiro sem prestar contas aos seus superiores.[637] Se o religioso não obedecia aos seus superiores e reincidia no erro, era momento das autoridades seculares agirem, e, assim, o ministro ordenou a captura do frade infrator.

Ao perceber que estava sob perseguição da polícia, frei João Gonçalo de Jesus Maria procurou se defender das acusações, socorrendo-se junto ao bispo fluminense dom Manoel do Monte. Para isso, apresentou documento onde se dizia autorizado por Roma para exercer funções de esmoler e pregador no Brasil.[638] Sem obter a proteção do bispo, o frade sentiu-se acuado e tentou sair do país utilizando passaporte com nome falso, artimanha descoberta e denunciada pelo Comissário Geral da Terra Santa ao Imperador dom Pedro II.[639] Se, de algum modo, frei João Gonçalo conseguiu escapar da polícia e se manter longe de punições não cheguei a

[635] Circular de 10 de dezembro de 1844, do ministro da Justiça aos presidentes de província (AN, Série Justiça, I*J1-8*, f.26).
[636] Documentos escritos por delegados do interior paulista queixando-se da presença dos esmoleres podem ser encontrados no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro – AN, Série Justiça, IJ1-503.
[637] Documento de novembro de 1849, do Comissário Geral da Terra Santa nesta Corte, frei Leonardo da Encarnação Santana, à Vossa Majestade Imperial (AN, Coleção Eclesiástica, Cx 934, Pacote 100).
[638] Documento sem data escrito pelo frei João Gonçalo de Jesus Maria ao bispo dom Manoel do Monte, Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – ACMRJ, CO-03, Folhas avulsas.
[639] Documento de 17 de setembro de 1851, do Comissário Geral da Terra Santa na Corte, frei Leonardo da Encarnação Santana, à Vossa Majestade Imperial comunicando que frei João Gonçalo de Jesus Maria ainda estava solto e havia tentado evadir-se do Brasil utilizando passaporte falso (AN, Coleção Eclesiástica, Cx 934, Pacote 100).

descobrir, no entanto, outros não tiveram igual sorte, sendo logo capturados e julgados. Denunciados por motivos parecidos, os freis Joaquim de Santana Brito e Francisco de São Jerônimo Emiliano, carmelitas e esmoleres, foram retidos pelo chefe de Polícia e enviados ao Hospício da Terra Santa na Corte aonde aguardariam a solução de seus casos.[640]

Comportando-se de modo autônomo, tanto João Maria de Agostini quanto os religiosos ordenados ultrapassavam as fronteiras do legal, não aceitando prescrições que limitassem sua atuação por serem ordens provenientes dos poderes seculares. Portanto, toda vez que eram chamados à obediência, explicavam as ações argumentando estarem autorizados por Roma a serviço do Evangelho e de Deus – a origem única das regras que de fato queriam obedecer. No caso específico do eremita italiano, somemos a justificativa de estar seguindo o instituto de santo Antão Abade – leigo que se retirara do mundo dos homens para viver o ideal evangélico da pobreza e da solidão. Para as autoridades do Império, não era assim que os agentes religiosos deveriam se comportar, tanto que o ministro da Justiça, tão logo ficou ciente da falta do eremita e dos esmoleres, ordenou uma investigação sobre o primeiro e a captura dos segundos. Porém, na hora de puni-los, o poder secular parece tê-los tratado com benevolência, mostrando-se tolerante até para casos mais sérios.

### 5.2.2. A *ovelha desgarrada*: um franciscano em apuros

Em setembro de 1840, o provincial dos franciscanos no Rio de Janeiro comunicava ao bispo dom Manoel do Monte e ao ministro da Justiça sobre a fuga de um frade do Convento da ordem. Frei José de Santa Leocádia, segundo informações passadas pelo provincial, dirigiu-se ao Rio Grande do Sul sem apresentar quaisquer justificativas para tal ato.[641] O provincial esperava que bispo e ministro tomassem medidas a respeito do irmão fujão e que alertassem o presidente da província sul-rio-grandense sobre o caso. Dados os avisos, restava, então, aguardar para que o frade fosse localizado e devolvido ao convívio de seus iguais no Convento de Santo Antônio no Rio de Janeiro. Contudo, somente oito anos depois esta “ovelha desgarrada” daria sinal de vida.

Mostrando-se arrependido pela atitude de abandonar a vida do claustro sem licença superior e lançar-se em uma aventura pelo sul do Brasil, frei José de Santa Leocádia apresentou-se voluntariamente ao presidente do Rio Grande do Sul, o general Andrea, em setembro de 1848.

[640] Documento de 20 de outubro de 1851, do secretário da polícia da Corte ao ministro da Justiça comunicando a detenção de frades carmelitas e seu envio ao Hospício da Terra Santa na Corte (AN, Série Justiça, Polícia da Corte, IJ6-215). No dia 12 de janeiro de 1852, o chefe de polícia avisou ao ministro da Justiça “que fez seguir ontem para a Bahia os religiosos presos no Rio”, pois ambos eram frades do Convento do Carmo naquela província.
[641] Documento de 3 de setembro de 1840 (ACMRJ, CO-03, 1837-1894, folhas avulsas).

Solicitou que interviesse junto ao provincial no Rio de Janeiro para aceitá-lo de volta. Logo após escutar a história do frade, o general procurou orientações com o ministro da Justiça sobre o que fazer com o religioso. Chegando estas informações a dom Pedro II, deste partiu a ordem para que o presidente o encaminhasse ao seu Convento.[642] Na sequência, o presidente intercedeu a favor do frade pedindo ao provincial franciscano no Rio de Janeiro que o acolhesse e perdoasse "os desvarios que a mocidade imprudente lhes fez cometer", concluindo o documento afirmando que enviaria frei José no primeiro vapor que seguisse para a Corte.[643] Cumprindo a promessa, o general embarcou o frade no vapor "Fluminense", saindo de Porto Alegre em 3 de novembro de 1848.[644] Durante o tempo em que esteve em Porto Alegre, o frade permaneceu retido no Quartel de Polícia. Vale lembrar que João Maria de Agostini estava no Quartel desde o final de outubro de 1848, portanto, possivelmente o *monge* e o frade ocuparam, ainda que por pouco tempo, o mesmo aposento enquanto aguardavam a decisão do general Andrea.

Assim que o frade chegou ao Rio de Janeiro, o provincial dos franciscanos, frei Teotônio de Santa Humiliana, respondeu ao presidente sul-rio-grandense agradecendo o "inapreciável serviço que V. Exª. fez à minha corporação" ao devolver a "ovelha há tanto tempo desgarrada" e que todos julgavam morto. Fez questão de salientar a decência do general ao conduzir o caso, "sem estrépito e sem escândalo", como só alguém de grande "virtude e religiosidade poderia fazer". Finalizou a carta dizendo que havia perdoado o frade de todos os crimes visto que o mesmo estava "acobertado pela alta proteção" do general.[645] Este tratamento dado ao frade franciscano sugere que o presidente Andrea nutria respeito aos servidores da religião, entretanto, não devemos acreditar que o general era movido exclusivamente por sentimentos nobres. Por trás das gentilezas entre o presidente e o provincial dos franciscanos, havia a necessidade de acobertar a atitude do frade desgarrado, bem como ocultar da imprensa e, por conseguinte, da oposição política, a benevolência dada por uma autoridade do Império a homens fora-da-lei.

Quando o general Andrea tratou do envio do *monge* Agostini para Desterro, entre o final de novembro e início de dezembro de 1848, as negociações com o presidente catarinense Antero de Brito também se deram em caráter "confidencial". Não seria interessante dar publicidade ao caso, pois a oposição, certamente, exploraria a questão acusando o governo de ser tolerante com religiosos – ou com homens que se passavam por religiosos, o que agravava a situação – que

---

[642] Documento de 27 de setembro de 1848 (AHRS, Códice B-1.108, 1841-1849).
[643] Documento de 19 de outubro de 1848 (AHRS, Códice A-5.89, 1848).
[644] Ao comandante do Vapor Fluminense, o general ordenava dar passagem ao frei José de Santa Leocádia que segue desta cidade de Porto Alegre para Rio Grande e depois para a Corte. Ordem de 3 de novembro de 1848 (AHRS, Códice A-5.89, 1848).
[645] Carta resposta do frade superior do convento de Santo Antônio, na Corte, ao governo do general Andrea sobre a chegada do frade desgarrado. Documento de 22 de novembro de 1848 (AHRS, Assuntos Religiosos – AR, Maço 29, Cx 14).

insistiam em desobedecer às leis brasileiras, agindo como se o país fosse território sem regras e normas.[646] Do mesmo modo seria constrangedor para a Ordem dos franciscanos – como para qualquer ordem religiosa – ter o nome exposto por causa da falta de um dos membros. O silêncio do general Andrea foi, então, conveniente para ambos os lados.

Ainda que não existam maiores informações sobre o que fizera no Rio Grande do Sul durante oito anos (1840 a 1848), é provável que o frade fugido do Convento de Santo Antônio tenha exercido funções de pregador, confessor e, quem sabe, ministrado sacramentos. Frei José de Santa Leocádia pode ter enxergado no sul do Brasil oportunidade para sair a campo e exercer ministério religioso, não necessariamente abraçando a causa dos revoltosos farroupilhas ou dos legalistas como alguns sacerdotes fizeram. Talvez estivesse movido pelo interesse comum aos missionários franciscanos de outros tempos, como o lendário Antônio do Extremo que, em meados do século XVIII,[647] afirmou: "seria loucura deixar perder as asperezas dos sertões pelas delícias dos povoados (...)" (*apud* HOORNAERT, 2008, p. 112).

O projeto de abandonar a comodidade para lançar-se aos sertões vivendo em meio hostil como peregrino era motivado, dentre outros, pelo zelo apostólico de buscar salvar almas para o Senhor. O ideal de vida peregrina e missionária se tornou objetivo comum a frades e ao eremita Agostini, e a região sul, assim como outras do Brasil, atraiu esses agentes justamente pela expectativa de exercer apostolado autônomo, no caso livre da ingerência do Estado e, muitas vezes, da Igreja. Vez por outra, os frades desgarrados poderiam atender pedidos de batizado, casamento e extrema-unção, o que causava a ira dos vigários da campanha sul-rio-grandense no século XIX, que reclamavam insistentemente dos sacerdotes intrusos que atravessavam a fronteira e se instalavam neste ou naquele povoado usurpando direitos paroquiais.[648] Verdadeiro conflito de interesses entre agentes autônomos do Evangelho – que também buscavam a própria sobrevivência – e as autoridades do Império, no caso os párocos.

***

[646] Lembremos do primeiro capítulo deste trabalho quando apresentei as acusações que os jornais do sul fizeram ao general Andrea afirmando ser ele negligente com os estrangeiros, incluso os sacerdotes, que atuavam em território nacional incitando revoltas e desordens.

[647] Frei Antônio do Extremo entrou para a ordem dos franciscanos em 1730, e, durante 13 anos, dedicou-se a missões volantes nas regiões de Goiás, Minas Gerais, Mato Grosso, São Paulo e Colônia do Sacramento. Viajava sempre a pé tendo como única companheira uma cachorrinha (Röwer, *apud* HOORNAERT, 2008, p. 112).

[648] Em carta escrita da paróquia de Alegrete, o padre Antônio Gomes Coelho do Vale, em 28 de outubro de 1844, reclamava ao presidente da província, barão de Caxias, sobre a presença destes sacerdotes. O pároco suspeitava que esses intrusos nem ministros da Igreja eram por não apresentarem papéis comprobatórios (AHRS, Assuntos Religiosos – AR, Maço 16, Cx 8).

A exposição dos casos de frades em desalinho com os interesses do governo é importante à medida que problematiza a presença dos missionários no Brasil – entre eles João Maria de Agostini –, elucidando, por exemplo, a tensão existente entre o horizonte de expectativas que aqueles traziam da Europa e a conjuntura política do Império. Este procedimento metodológico se impôs porque a historiografia sobre o eremita Agostini foi imprecisa ao relacioná-lo com sua época.[649] O italiano e seu tempo foram vistos de modo anacrônico, estudados em função da Guerra do Contestado – conflito que ocorrerá mais de 50 anos depois da passagem dele pelo Brasil – e da crença surgida entre os devotos do "santo *monge*", como se a cultura e a política do século XX servissem para entender o período em que Agostini peregrinou pelo território brasileiro.

A metodologia que adoto nesta pesquisa é a do "recorte horizontal", ou seja, para compreender a atuação do eremita, os desafios enfrentados, os recursos disponíveis e como ele manipulava estes recursos em benefício próprio, acreditei que a melhor maneira seria realizar uma investigação entre agentes similares que foram contemporâneos ao seu tempo. E, nessa busca, frades carmelitas, franciscanos e capuchinhos, principalmente estes últimos, emergiram das fontes. Apesar de esses religiosos estarem em condição diferente a do eremita – que não possuía ordens sacras, enquanto aqueles eram ordenados e respondiam a superiores hierárquicos da ordem aos quais pertenciam –, o estudo de casos paralelos permite que se tenha outras visões de João Maria de Agostini, esclarecendo aspectos pouco conhecidos de seu comportamento e dos missionários europeus que estiveram no Brasil no século XIX.

### 5.2.3. O *santo* dos sertões goianos: o *famoso* Lado de Cristo

Ligado ao Convento franciscano da Bahia, frei João do Lado de Cristo – o nome já indica de que *lado* ele estava – era exemplar ministro da religião, pois vinha realizando valiosos serviços nas missões populares no interior das províncias do norte na década de 1840. Por sua destacada desenvoltura, em 27 de junho de 1845, recebeu um *Breve* de "Missionário Apostólico", honraria dada pelo Imperador dom Pedro II como reconhecimento a todo religioso que desempenhasse bem as suas funções evangélicas.[650] Após ser premiado com tal honraria, frei

[649] Na verdade, a historiografia nem chega a tratar especificamente do *monge* Agostini, antes da trajetória da crença que se formou após a sua passagem pelo Brasil, e sempre tendo como horizonte explicativo a Guerra do Contestado (1912-1916).

[650] Em nome do Imperador D. Pedro II, o ministério do Império ordenou ao superior dos franciscanos na Bahia, frei Ludovico Stramazzia, que fizesse a expedição de tal honraria a frei João do Lado de Cristo, em 27 de junho de 1845 (AN, SDE 001, Códice 506, Registro de Avisos do ministério do Império, 1° Volume, 1843-1888).

João do Lado de Cristo foi encaminhado para a província do Ceará para pregar, catequizar e exercer serviços religiosos que competentemente cumpria, recebendo elogios do presidente cearense Ignácio Correia de Vasconcelos.[651] Ser enviado para trabalhar como missionário era prêmio cobiçado pelos religiosos, sempre em busca de guiar espíritos pelos caminhos do Senhor, salvando as almas daqueles que se encontravam em "pecado mortal". Depois do Ceará, o frade dirigiu-se para a província de Goiás onde parece ter se excedido nas funções, superestimando sua importância em detrimento dos interesses do Estado, a quem, pelas leis do país, servia.

Em carta enviada ao ministro da Justiça, o presidente goiano queixava-se da maneira como frei João do Lado de Cristo vinha desempenhando as tarefas missionárias. Ao invés de ir ao encontro de índios bravios do sertão para tentar "amansar seus espíritos", o frade permanecia pregando em povoados e vilas do interior, e, o mais grave, arrastando atrás de si uma "multidão de ignorantes" que abandonavam suas casas para viver a sua volta, cercando-o e venerando-o como santo. Segundo opinião do presidente Antônio Joaquim da Silva Gomes, além do comércio e da agricultura que saíam prejudicados pelo abandono das famílias de seus afazeres, alarmante era o "fanatismo religioso" que estava prestes a se tornar "fanatismo político". O frade fora eleito presidente de uma sociedade política intitulada "Defensora", e, nesta condição, escrevera convites a várias pessoas para se tornarem membros da dita sociedade. De acordo com o presidente, quem atraiu o frade para tal agremiação foram os opositores ao seu governo interessados em utilizar a influência do religioso junto ao povo para causar desordem e revolta. Antes mesmo de receber a resposta do ministro, Silva Gomes autorizou a prisão de frei João do Lado de Cristo, que ficou retido no Quartel da Polícia da vila de Paracatu.[652]

Enquanto aguardava o melhor momento para enviar o frade para o Rio de Janeiro, onde, por ordens de *Sua Majestade*, ficaria recluso no convento de sua ordem, o presidente goiano surpreendeu-se com a quantidade de famílias que vieram testemunhar o suplício de frei João na cadeia do Quartel, tentando visitá-lo e "beijar-lhe o burel". Segundo Silva Gomes, no dia da partida do frade para o Rio de Janeiro, "mil pessoas, homens e mulheres, haviam ido postar-se na estrada para vê-lo passar e beijar-lhe a mão". Tentando evitar o encontro do frade com a multidão, o presidente ordenou ao oficial militar que conduzisse o prisioneiro por outra estrada,

[651] Relatório Presidente de Província, Ceará, 1 de julho de 1847, p. 8 (http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/173/000009.html - Acesso em 10 de março de 2011).
[652] Documento sem data, do presidente da província de Goiás, Antônio Joaquim da Silva Gomes, ao ministro da Justiça Euzébio de Queiróz (AN, Correspondências com o ministro da Justiça, SDE 002, Cx 783, Pac 2). O ministro levou ao conhecimento de dom Pedro II o caso do frade, tanto que foi o próprio Imperador quem decidiu os procedimentos a serem tomados.

fazendo um desvio estratégico. A tática funcionou, e, após meses de viagem, tendo como itinerário a província de São Paulo,[653] chegou à Corte o frade e sua escolta.

A pequena comitiva trazia documentos a respeito da trajetória conturbada de frei João do Lado de Cristo pela província de Goiás. Todos, sem exceção, condenavam as ações do religioso. Escrito pelo presidente goiano, um dos ofícios mostrava receio do possível retorno de frei João para o meio dos "fanáticos", pois havia prometido voltar e continuar a pregar entre eles: "Eu, porém, espero que ele não possa realizar os seus desejos", afirmou Antônio Joaquim da Silva Gomes, concluindo o assunto considerando "bem danosas à nossa sociedade estas pregações que atraem de lugares mui distantes grande multidão". Ao invés de pregadores, que fossem enviados "religiosos, ou sacerdotes [seculares], mesmo nacionais, na condição de catequistas" aptos a trabalharem em aldeamentos indígenas para libertar "a população do tributo de sangue que, atualmente, paga ao gentio".[654] Por estas declarações, fica claro o aborrecimento do presidente goiano com o desempenho do frei João do Lado de Cristo, pregador que se recusara a trabalhar entre os índios por preferir, antes, fazer missão itinerante percorrendo povoados e vilas do interior realizando sermões.

Do mesmo modo que Silva Gomes em Goiás, o general Andrea no Rio Grande do Sul, Antero de Brito em Santa Catarina e outros governos provinciais esperavam que os missionários auxiliassem na pacificação do sertão bravio, possibilitando, desse modo, que os brasileiros pudessem trabalhar tranquilamente, expandindo a produção agrícola e a área de controle do Estado. Os agentes da religião, fossem eles ordenados como frei João do Lado de Cristo ou com votos simples de castidade como era o caso do eremita Agostini, aproveitavam-se das oportunidades e espaços concedidos pelo Estado e rumavam ao interior avalizados para atuarem como pacificadores. Contudo, uma vez conseguida a licença das autoridades, muitos deixavam de obedecer às leis seculares e passavam a agir de modo independente, autônomos em relação ao governo, peregrinando e pregando às multidões fazendo com que fossem seguidos como santos. O receio de Silva Gomes com o retorno do frei Lado de Cristo para Goiás é incrivelmente similar ao temor do general Andrea em relação ao *monge* Agostini no sul. Ambos os governantes adotaram as mesmas medidas para evitar "danos" à sociedade.

Assim que frei João do Lado de Cristo chegou ao Rio de Janeiro – final de dezembro de 1850 –, o próprio ministro da Justiça, Euzébio de Queiróz, comandou o interrogatório, procedimento que não adotou quando Agostini desembarcou na Corte em maio de 1849,

---

[653] Em carta ao ministro da Justiça, o governo de São Paulo comunicava sobre a ida à Corte de um frade franciscano chamado João do Lado de Cristo, vindo de Goiás e escoltado por um tenente. Documento de 19 de dezembro de 1850 (AN, Série Justiça, IJ1-507).

[654] Documento de março de 1850, do presidente da província de Goiás, Antônio Joaquim da Silva Gomes, ao ministro da Justiça Euzébio de Queiróz (AN, Correspondências com o ministro da Justiça, SDE 002, Cx 783, Pac 2).

passando a incumbência ao chefe de Polícia, como vimos anteriormente. Pois bem, ao inquirir o frade, o ministro ouviu "mil protestos de que não se ocupara nunca de política", concluindo que frei Lado de Cristo era "um homem frívolo, afetado até na conversa, e que só com atenção do hábito [religioso] pôde fazer prosélitos, mas a ignorância e o fanatismo da população *inexperta* do centro deixa-se levar facilmente até por frades como este (...)".[655] Neste ofício enviado ao presidente de Goiás, Euzébio de Queiróz alertou para que nenhuma publicidade fosse dada ao caso do "famoso Lado de Cristo", acreditando que a oposição aproveitaria o fato para censurar a tolerância do governo em relação aos religiosos, bem como criticar a maneira como vinha sendo conduzida a questão da catequese e civilização dos índios no Brasil.

Para resolver a situação do frade sem alarde ou publicidade como queria o ministro da Justiça, o caso foi encaminhado ao Imperador dom Pedro II, que, então, deu o veredicto: ordenou que o conduzissem ao Convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro, para ali permanecer enclausurado.[656] Em 30 de dezembro de 1850, o provincial do Convento respondeu ao ministro dizendo ter acatado a resolução do Imperador. Não seria permitido ao frei João do Lado de Cristo, "franciscano da província da Bahia, sair sem ordem do governo imperial (...), e que "o dito religioso já está ciente das ordens e julgo não querer evadir-se (...)".[657] Definido o destino do frade, não encontrei novos documentos a ponto de esclarecer seu paradeiro. Possivelmente retornou para o Convento na Bahia de onde era originário.

***

Como afirmou Bourdieu no artigo "A ilusão biográfica" (2006, p. 190), não se pode compreender uma trajetória sem que se tenha feito a construção de estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou. Crítico da biografia, o autor ressalta, também, a necessidade de analisar o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado ao conjunto de outros personagens envolvidos no mesmo campo de ação e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis. Desse modo, vejo como importante apresentar casos de missionários que foram detidos e julgados por ultrapassarem os limites de atuação estabelecidos pelo Estado. Sem isso, parece que João Maria de Agostini foi o único a ser considerado santo pelo povo do interior e a sofrer com a pressão dos governantes por agir de modo independente. Agostini, Lado de Cristo,

---

[655] Declarações escritas pelo ministro nas bordas do documento enviado pelo presidente de Goiás (AN, Correspondências com o ministro da Justiça, SDE 002, Cx 783, Pac 2).

[656] Portaria de 27 de dezembro de 1850, do ministro da Justiça ao superior do Convento de Santo Antônio (AN, Série Justiça, IJ1-507).

[657] Documento de 30 de dezembro de 1850, do provincial dos franciscanos na Corte, frei Miguel de Santa Rita, ao ministro da Justiça (AN, Série Justiça, IJ1-507).

os esmoleres carmelitas e outros missionários acreditavam que um pregador do Evangelho não deveria se sujeitar às leis "deste mundo". E para que a análise fique mais completa, a partir de agora farei um estudo do comportamento de alguns frades pertencentes à ordem dos capuchinhos.

Por serem homens que dedicaram suas vidas às causas do Evangelho, adotando método itinerante de missão, os capuchinhos podem servir de contraponto para entendermos melhor o eremita João Maria de Agostini. Apesar da diferente condição eclesiástica, pois os frades eram ordenados e Agostini não, todos eram italianos e muitos deles originários do Piemonte. O espírito apostólico que os movia tinha por lema "a reconquista das almas perdidas no Novo Mundo". Os capuchinhos são os que melhor exemplificam o dilema enfrentado pelos missionários europeus no Brasil do século XIX: como servir a Deus e ao Império ao mesmo tempo? Alguns frades operarem paralelamente aos interesses do Estado, criando sérios problemas ao governo. A análise destas "situações limite" serve para que situemos os missionários estrangeiros no Brasil, incluso o personagem principal deste trabalho.

Para apresentar o último exemplo de servidores do Evangelho em contravenção, gostaria de contextualizar a chegada dos capuchinhos ao Brasil, entender as razões de terem sido requisitados em Roma pelo governo imperial e a tensão política oriunda destas negociações. A análise é importante à medida que demonstra a valorização dada pelo governo aos frades europeus, abrindo espaços para que até eremitas com votos simples fossem aceitos como pregadores do Evangelho. Veiculo duas hipóteses a essa digressão: a primeira é que Agostini percebeu no contexto brasileiro um "clima" bastante favorável para diversificar a atuação, aproveitando-o para agregar aos seus afazeres de eremita/artesão/curandeiro as tarefas de missionário de índios e pregador do Evangelho; a segunda é que por mais que o eremita se auto-representasse como seguidor de santo Antão Abade, seu comportamento era muito similar aos frades capuchinhos, ou *barbadinhos* como ficaram conhecidos no Brasil pelas barbas que usavam. Os procedimentos de João Maria de Agostini parecem ter por matriz a família franciscana, maximamente o ramo espiritual que se vincula diretamente ao santo fundador.

## 5.3. O *Império* dos barbadinhos

A presença dos frades capuchinhos foi uma constante no território brasileiro por quase todo o século XIX, cujo auge se deu entre 1840 e 1860. Foram, sem dúvida, os principais missionários a atuarem no Brasil imperial, fazendo desse tempo "o século dos capuchinhos". A

vinda deles esteve condicionada ao interesse do governo brasileiro em tentar integrar o índio à vida social e econômica do país, assunto complexo que causou discussão entre deputados da Assembleia Geral, onde governo e oposição tinham posicionamentos distintos. Em linhas gerais, o governo investia em missionários estrangeiros, capuchinhos italianos em sua maioria, para que atraíssem os índios às aldeias a fim de catequizá-los e inseri-los no circuito de produção econômica. Era necessário mostrar-lhes as vantagens de viver aldeados. A oposição acreditava, contudo, que o dinheiro empregado com missionários e manutenção de aldeamentos não vinha produzindo resultados satisfatórios, pois nem os religiosos eram aptos ao trabalho nas aldeias, nem os índios eram dados à vida sedentária, preferindo, antes, a ociosidade e o nomadismo. Este estilo de vida, segundo o argumento da oposição, facilitava-lhes atacar propriedades de colonos brasileiros nos sertões distantes, causando mortes e represálias que só aumentavam o clima de insegurança das regiões. Diante disso, os políticos aconselhavam o uso de força militar nas aldeias sob argumentos de garantir a segurança dos índios assentados, mas que, na verdade, deveria funcionar como força policial para coibir desordens. Discussões se sucederam entre os partidos sem que jamais houvesse consenso,[658] e por muito tempo persistiria "a cisão entre aqueles que defendiam políticas filantrópicas e outros que subscreviam práticas agressivas e intolerantes" aos índios (Monteiro *apud* SAMPAIO, 2009, p. 179).

De acordo com Kaori Kodama (2009, p. 244), "embora a presença de um catequista fosse considerada necessária para as aldeias, divergia-se sobre quais seriam os mais aptos para a tarefa, se párocos nacionais ou estrangeiros".[659] Na verdade, esta dúvida não era recente e a política do governo variava conforme o contexto da época e a apreciação daquele que estava no poder.[660] Com a vinda de dom João VI para o Brasil em 1808, foi permitida a entrada de capuchinhos italianos para a missão entre os índios, posição mantida pelo filho Pedro I que concedeu licença para que os frades atuassem na Corte e em Pernambuco, além de outras províncias do Império,

---

[658] Acompanhei esta discussão entre conservadores e liberais pelos jornais *Correio de Porto Alegre, O Mercantil* e *A Tribuna Rio-Grandense*, editados no Rio Grande do Sul entre os anos de 1848 e 1853 (Biblioteca Borges de Medeiros – BBM, anexo ao Palácio Piratini, Porto Alegre, RS). Nos Relatórios de Presidentes de Província (RPPs) também é possível seguir os debates entre pontos de vista diferentes no assunto catequese dos índios. Na historiografia, a política indigenista no Brasil Imperial e a participação de frades estrangeiros, maximamente os capuchinhos italianos, na catequese dos índios foram assuntos analisados por autores como José Oscar Beozzo (1983), Manuela Carneiro da Cunha (1992), Marta Amoroso (1998b), Márcia Malheiros (2008), Patrícia Melo Sampaio (2009), Kaori Kodama (2009) dentre outros.

[659] Para ver detalhes desta divergência entre os políticos da época do Império, consultar a obra de Kaori Kodama (2009, p. 243-260).

[660] Os frades menores capuchinhos chegaram ao Brasil pela primeira vez em 1612, originários da França acompanhando a expedição que se apossou do Maranhão. No Rio de Janeiro se estabeleceram em 1659, construindo o seu Hospício no Morro da Conceição e missionando junto aos índios da região norte do atual estado do Rio de Janeiro. Foram expulsos em 1702. Em 1740 chegaram os italianos, ao Rio de Janeiro. A partir de meados do século XVIII até o início do XIX, poucos missionários italianos desembarcaram ao Brasil, sinal da decadência dos institutos religiosos resultado da política implementada por Portugal em suas colônias. Para mais detalhes da história dos capuchinhos, italianos e franceses, no Brasil, consultar a obra de Fidelis M. de Primério, "Capuchinhos em Terras de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX" (1940).

como missionários. Embora relativamente pouco numerosos, os religiosos dispersaram-se por quase todo território nacional. Já no período Regencial, diferentes foram as posturas em relação aos capuchinhos. Através de uma série de decretos, o padre Diogo Feijó, nacionalista, restringiu a presença de religiosos estrangeiros no território brasileiro, atitude esta revista por seu sucessor Araújo Lima pouco antes de ser declarada a maioridade de dom Pedro II (AZZI, 1975(b), p. 123-126). Mas foi no Segundo Reinado que de fato se abriram as portas para os capuchinhos italianos, que, considerados os sucessores dos jesuítas na evangelização dos indígenas, vieram ao Brasil por "chamado explícito do governo" para trabalharem em Missão Oficial (Ibid., p. 125).[661]

A Ordem dos frades menores capuchinhos (O.F.M. Cap.) teve origem no século XVI, na Itália, no contexto da Reforma Católica. Eles surgiram por iniciativa de integrantes da ordem franciscana, na verdade uma dissidência que procurou retomar a espiritualidade original de Francisco de Assis e seus primeiros companheiros, quando eram um pequeno grupo de irmãos leigos que obtiveram a permissão do papa Inocêncio III para viver como eremitas, peregrinos e mendigar o sustento nas cidades do norte italiano do século XIII (LE GOFF, 2010; FRUGONI, 2011). Três séculos depois, ao buscarem no ramo espiritual dos primeiros franciscanos as diretrizes de comportamento, os capuchinhos deram ênfase à pobreza evangélica, à oração, à solidão e ao silêncio, mas conciliando esta existência ao trabalho pastoral nas comunidades (D'ALATRI, 1998, p. 143). No século XIX, os capuchinhos se tornaram uma das ordens religiosas ligadas à Sagrada Congregação da *Propaganda Fide*, órgão do Vaticano especialmente voltado para o treinamento de missionários, preparando-os para atuarem como catequistas em diversos países do mundo, em todos os continentes.

A *Propaganda Fide* era uma tentativa da Santa Sé para desfazer o domínio absoluto que o Padroado exercia sobre as missões em países como o Brasil, instruindo os missionários a agirem em obediência e fidelidade aos interesses de Roma. Acreditando na supremacia da religião sobre a política, os capuchinhos podem ser considerados, de certo modo, ultramontanos.[662] Inspirados no santo fundador Francisco – que alternava "ação urbana e retiro eremítico" e o "apostolado no meio dos homens com a regeneração na e pela solidão" (LE GOFF, 2010, p. 37) –, mas sem esquecer que estavam a serviço da Santa Sé, os capuchinhos chegaram ao Brasil imbuídos de verdadeiro espírito missionário e voltados para a "reconquista das almas perdidas do Novo Mundo". Se a regra original capuchinha orientava consagrar a maior

---

[661] As atividades principais dos capuchinhos durante o período imperial era evangelizar os índios e fazer missões populares com o objetivo maior de colaborar com o governo na pacificação dos tumultos políticos da época (AZZI, 1975(b), p. 127).

[662] Segundo Guilherme Pereira das Neves (2009, p.415), a postura "dita ultramontana" se traduzia numa série de medidas ou de atos que buscavam reafirmar, no fundo, o primado da religião sobre a política. Por isso os capuchinhos podem ser considerados ultramontanos, não somente porque defendiam o primado político da Santa Sé sobre as nascentes nações, mas porque acreditavam que era a religião que levava a Deus e à salvação da alma.

parte do tempo à meditação, e somente quando "empurrado pelo espírito impetuoso deviam descer da montanha para falar ao povo" (CHATÊLIER, 1995, p. 22), no Brasil os barbadinhos inverteram a lógica e se lançaram à estrada, tornando-se peregrinos em busca das "almas perdidas".

Os deputados e ministros brasileiros, e também dom Pedro II, não simpatizavam com a política do Vaticano, mantendo-se atentos ao modelo de religioso europeu que passou a chegar por volta de 1840, exatamente pela estreita ligação com a Santa Sé. Embora esperando ansiosamente a presença dos frades italianos, o governo se cercou de garantias para assegurar que os religiosos atuassem em consonância com os interesses do Estado nacional em construção. Para identificar se os capuchinhos tinham o perfil adequado para atuar no Brasil, o governo, antes de enviá-los para as províncias, fazia uma avaliação para certificar-se de sua instrução, nível de conhecimento do Evangelho, se eram obedientes à hierarquia e se estavam dispostos a enfrentar os "sertões ásperos" em busca do gentio. Por fim, alertavam os frades da necessidade de aprender a língua do nativo para facilitar a conversão. O interessante deste processo é que a sabatina aos frades era realizada pelo Internúncio Apostólico, embaixador de Roma no Brasil, o que poderia se configurar verdadeira contradição do ponto de vista do Estado, pois, como funcionário da Santa Sé, o Internúncio jamais colocaria obstáculos à entrada de capuchinhos alinhados com a *Propaganda Fide*. Uma vez aprovados, os capuchinhos italianos ficavam à disposição do governo imperial que decidia em qual província seriam empregados.

Num primeiro momento, a preocupação principal do governo brasileiro era identificar se entre os religiosos havia algum com ideias políticas divergentes às instituições do Império – unitário, monárquico e calcado na escravidão[663] –, pois era de conhecimento das autoridades que o número de refugiados italianos vinha crescendo em função das guerras na península.[664] Fundamental, então, investigar se por baixo da batina não se escondia homens com intentos "revolucionários" orientados pela ideia de República. Muitos capuchinhos eram originários do Piemonte, Reino da Sardenha, berço dos principais líderes que vinham tentando unificar a Itália à custa de guerras contra Roma.[665] Talvez por isso o governo tenha deixado a cargo do Internúncio a primeira etapa de averiguação dos frades recém-chegados, pois, assim, evitava-se a entrada de religiosos com ideais republicanos, certamente o temor maior de um país monárquico

[663] O Estado Imperial brasileiro foi construído e consolidado sobre o centralismo, o monarquismo e o escravismo, segundo pode se auferir a partir dos estudos de: MATTOS (1990), CARVALHO (1996) e FERREIRA (2006).
[664] De acordo com as pesquisas de Fernando Devoto, já em 1836 os Estados Pontifícios ofereceram a alguns revolucionários republicanos a opção de comutar a prisão pela emigração espontânea à América Meridional, indicando o Brasil como destino ideal (DEVOTO, 2006, p. 51).
[665] De acordo com uma lista de seis frades italianos que chegaram ao Brasil em 30 de novembro de 1847, a metade era do Piemonte (AN, Série Justiça, IJ1-998, 1846-1852).

que, além de estar cercado de pequenas repúblicas, recentemente havia enfrentado, em seu próprio território, uma sedição republicana.[666]

Vale sublinhar que João Maria de Agostini era do Piemonte italiano (Reino da Sardenha), e foi considerado por jornalistas do sul do Brasil, em 1848, um sacerdote espião – pois viera de Buenos Aires direto para o Rio Grande do Sul – que debaixo das vestes monásticas "buscava incutir o fanatismo e a superstição no seio da população livre," utilizando nas prédicas "ideias repassadas de um tal espírito vertiginoso de *liberdade* e *igualdade*, de *fraternidade* e *comunismo*, que se pode de forma alguma compadecer com o estado e instituições do país.[667] Se a preocupação principal residia em impedir a entrada de religiosos com intentos revolucionários, ainda mais se fossem italianos – Agostini foi inserido nesse contexto pelos jornalistas –, o governo imperial sabia que também deveria agir no sentido de restringir a intervenção do Vaticano nas ações dos religiosos que chegavam ao Brasil.

Após sancionar a lei n. 285, de 21 de junho de 1844, autorizando mandar vir da Itália os ditos missionários, o governo baixou o decreto n. 373, de 30 de julho de 1844, deixando os frades na dependência do governo "no que respeita à distribuição e emprego (...) nos lugares onde o mesmo governo entender que as missões podem ser de maior utilidade ao Estado e à Igreja".[668] As regras do decreto previam a total sujeição dos frades aos interesses do governo, que deles poderia dispor para trabalhos em quaisquer províncias. No artigo 4° lê-se que "nenhum missionário capuchinho solicitará de seu superior geral em Roma obediência ou qualquer outra ordem semelhante, que o desligue da missão, ou transfira para outro lugar, que não tenha sido designado pelo governo, ou indicado pelos Bispos ou Ordinários, sem prévio consentimento do mesmo governo". Por fim, o golpe nas pretensões da Santa Sé: "Tanto as obediências ou ordens semelhantes de que trata o artigo precedente [4°] como aquelas que não foram precedidas da formalidade do mesmo artigo, ficam dependendo, para sua execução, do beneplácito imperial".[669]

Desembarcando no Brasil, os capuchinhos deixavam de receber ordens do Vaticano, pois a legislação de 1844 era bem clara ao definir os vínculos empregatícios que ligavam os missionários católicos ao governo central do Império. A relação do Estado com a missão de catequese no século XIX ilustra, portanto, uma situação ambígua, pois se havia grande proximidade entre as instituições, também passaram a existir conflitos, pois a Igreja não aceitava

---

[666] Refiro-me à Revolução Farroupilha (1835-1845) no Rio Grande do Sul.
[667] BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 18 de novembro de 1848, n. 29, p. 2-3.
[668] Artigo 1° do decreto n. 373 de 30 de julho de 1844 (Coleção de Leis do Império do Brasil, 1844, n. 141-142, *apud* AZZI, 1975(b), p. 126).
[669] Artigo 5° do decreto n. 373 de 30 de julho de 1844 (Coleção de Leis do Império do Brasil, 1844, n. 141-142, *apud* AZZI, 1975(b), p. 126-127).

estar submetida às diretrizes da política do Império (AMOROSO, 1998, p. 18). Sob o ponto de vista de Roma, o decreto de 1844 era atitude abusiva (KODAMA, 2009, p. 248), e, como resposta, passou a criar dificuldades para o envio regular de capuchinhos ao Brasil, causando escassez de missionários e fazendo com que as demandas dos presidentes de província não fossem atendidas pelo governo imperial. Esta situação de carência de agentes do Evangelho se estendeu até 1862, quando um acordo entre a Santa Sé e o Brasil amenizou os termos do decreto de 1844 (AMOROSO, 2005). Enquanto perduraram as divergências com Roma, frades franciscanos foram convocados para atuarem como missionários de índios, porém, como vimos, nem sempre se mantiveram focados na tarefa.

O serviço desempenhado pelos missionários era muito valorizado pelas autoridades brasileiras. Além disso, a escassez numérica de homens capacitados ao trabalho de evangelizar nos permite entender, em parte, as razões que fizeram o vigário geral em Porto Alegre, padre Thomé Luiz de Souza, passar licença de pregador para João Maria de Agostini, em 1846.[670] Mesmo sem apresentar documentos de pertença a quaisquer ordens religiosas, Agostini conseguiu a autorização por ter sido identificado como homem idôneo, de boas intenções, conhecedor do Evangelho e vários idiomas, portanto, poderia auxiliar a Igreja na tarefa de catequização de índios e instrução dos católicos espalhados pelo interior sul-rio-grandense. Para exercer o seu ministério – amálgama de práticas de cura, venda de objetos sacros, isolamento em grutas e montanhas e, agora, missionário e pregador –, o italiano tirou proveito das circunstâncias de "insuficiência" de capuchinhos no Brasil e da valorização de frades europeus. Entretanto, uma vez portando a autorização, muitos missionários ultrapassaram os limites estabelecidos pelas autoridades por acreditarem que o Evangelho não conhecia fronteiras. Ao atribuírem a si mesmos importância desmedida, provocaram distúrbios e desafiaram o poder do Estado. A situação do eremita, contudo, era vantajosa se comparada aos frades ordenados, pois sobre estes pesavam obrigações que Agostini não tinha.

---

[670] No Rio Grande do Sul não havia conventos ou mosteiros para recrutar agentes do Evangelho. Frades missionários de outras províncias não eram enviados ao sul, salvo se abandonassem a ordem e partissem por conta própria, como fez o franciscano frei José de Santa Leocádia, a "ovelha desgarrada" do convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro, em caso anteriormente citado. Com a chegada dos capuchinhos, nenhum foi designado para trabalhar no Rio Grande do Sul ou em Santa Catarina. Nestas duas províncias havia padres espanhóis – jesuítas vindos do Uruguai – atuando com permissão das autoridades locais. Suas funções eram pregar e tentar aldear índios na área fronteiriça entre ambas as províncias. O número de padres era considerado baixo pelos governos do Rio Grande do Sul e Santa Catarina devido ao tamanho da área a ser catequizada.

### 5.3.1. As perigosas promessas de um capuchinho

No mês de março de 1849, do interior da província do Espírito Santo, divulgavam-se notícias "alarmantes" sobre uma insurreição de escravos. Sob gritos de "Viva a Liberdade", um grupo de "trinta e tantos negros fugidos e armados" percorreu engenhos exigindo dos proprietários que entregassem não só os escravos, mas, também, armas e munições. Em carta ao ministro da Justiça, o presidente do Espírito Santo relatava que, apesar da gravidade do fato, tudo estava sob controle, pois os insurgentes "foram batidos" rapidamente pela ação enérgica da polícia, e logo teria início os interrogatórios com os negros capturados.[671] Assim que o caso chegou ao conhecimento do Imperador, este ordenou ao ministro da Justiça que comunicasse, imediatamente, a todos os presidentes provinciais sobre o sucedido no Espírito Santo.[672]

Depois de avisar aos presidentes de província sobre a insurreição, o governo imperial aguardou os resultados das investigações feitas pelo chefe de Polícia do Espírito Santo. O primeiro relatório chegou ao ministro da Justiça em junho de 1849,[673] e nele constava detalhe preocupante: o envolvimento de um religioso na questão. Segundo informações passadas em depoimento pelos próprios negros rebelados, frei Gregório Maria de Bene, missionário capuchinho italiano, que exercia o cargo de vigário encomendado no distrito do Queimado, havia prometido liberdade para os escravos que auxiliassem na construção da nova igreja do lugar. Edificado o templo, os negros foram cobrar suas cartas de alforria e perceberam a impossibilidade do frade cumprir a promessa, por isso teriam iniciado a revolta.

Ao tomar ciência desses pormenores, o ministro da Justiça ordenou a retirada imediata do missionário da província do Espírito Santo, orientando o presidente a enviá-lo para o Hospício na Corte. A seguir, o ministro comunicou à diocese e ao prefeito dos capuchinhos sua decisão, e, em ambos os documentos,[674] deixou claro que tomava tal atitude por existirem "suspeitas graves" contra o comportamento de frei Gregório em relação aos últimos acontecimentos.[675]

[671] Ofício de 20 de março de 1849, do presidente do Espírito Santo, Antônio Joaquim de Siqueira, ao ministro da Justiça. Cópia deste documento foi repassada ao ministro da Guerra logo a seguir (AN, Série Guerra, IG1-390).
[672] Secretaria dos Negócios da Justiça, 28 de março de 1849. Documento enviado a todos os presidentes de província do Império, do ministro Euzébio de Queiróz. Em 2 de abril o ofício chegou ao Rio Grande do Sul (AHRS, Códice B-1.108, 1841-1849).
[673] Reparem a concomitância do tempo: em junho de 1849, Agostini havia acabado de chegar ao Rio de Janeiro após período de autoexílio na Ilha do Arvoredo.
[674] Avisos de 26 e 27 de junho de 1849, do ministro da Justiça ao monsenhor vigário geral Narciso da Silva Nepomuceno [encarregado da diocese na ausência do bispo que estava em visita pastoral nos limites entre as províncias do Rio de Janeiro e Espírito Santo para averiguar a situação após a insurreição dos escravos] e ao prefeito dos Capuchinhos nesta Corte (Registro de Avisos do Ministro da Justiça, 3ª Seção, 15 maio 1848 a 27 de agosto de 1849 – AN, Série Justiça, IJ1-85*).
[675] Avisos de 26 e 27 de junho de 1849, do ministro da Justiça (Registro de Avisos do Ministro da Justiça, 3ª Seção, 15 maio 1848 a 27 de agosto de 1849 – AN, Série Justiça, IJ1-85*).

Insurreição de escravos era um dos maiores temores de governantes e proprietários,[676] e o fato ganhava contornos sérios devido à participação de um missionário capuchinho.

Mesmo não concordando que os frades devessem obediência aos poderes seculares, o prefeito dos capuchinhos na Corte, monsenhor Vepom, acatou a resolução do ministro, afirmando que havia dado às providências para frei Gregório se retirar da freguesia do Queimado onde se achava.[677] Obediente ao superior, frei Gregório Maria de Bene, constrangido pela situação e profundamente transtornado,[678] abandonou o distrito, encaminhando-se, então, para a capital Vitória onde se apresentou ao presidente da província. Em 4 de outubro de 1849 foi embarcado para o Rio de Janeiro. Por aviso, o ministro da Justiça comunicou ao bispo que frei Gregório estava na Corte após ser "deportado pelo presidente da província do Espírito Santo por ter se tornado ali perigoso pela sua conduta", não podendo "regressar ao Espírito Santo, e que V. Exa. [o bispo] deve lhe dar outro destino".[679]

A título de comparação, é importante relembrar a situação vivida pelo presidente do Rio Grande do Sul com o *monge* Agostini, assunto visto no primeiro capítulo. Ao autorizar a detenção do eremita no Cerro do Botucaraí, em outubro de 1848, o general Andrea demonstrava temor em relação a um possível foco de desordem pública. Devido à ascendência do *monge* sobre as pessoas, que o consideravam santo e milagreiro, o general acreditou que havia passado o momento de separar o "extravagante" estrangeiro de seu séquito. Evitaria, assim, problemas que se anunciavam, como uma insurreição escrava que poderia receber o acréscimo de foragidos da justiça e outros elementos nocivos à sociedade e à soberania nacional. Portanto, autorizou a prisão e a consequente deportação do *monge* para Santa Catarina. A precaução do general Andrea visava, justamente, impedir que episódios como o que ocorreria no Espírito Santo acontecessem na província sul-rio-grandense.[680] Os governos provinciais desejavam e esperavam ansiosamente por missionários, mas não aceitavam quando estes extrapolavam nas funções as

[676] Insurreições reais de negros, como afirmou Ilmar de MATTOS (1990, p. 74-75), confundiam-se com levantes imaginários, obrigando políticos, chefes de polícia e delegados a manterem-se vigilantes contra a propagação de doutrinas perniciosas entre os escravos que poderiam comprometer o sossego público. Ainda estava palpitante na memória das autoridades, de norte a sul do Brasil, a revolta dos negros na Bahia em 1835 (REIS, 2003).

[677] Ofício de 13 de julho de 1849, do prefeito dos capuchinhos ao ministro da Justiça (AN, Série Justiça, IJ1-1053).

[678] Em carta destinada ao Vigário da Vara de Vitória, Francisco Antunes de Siqueira, frei Gregório deu a sua versão sobre a insurreição de escravos na freguesia do Queimado, no Espírito Santo. Declarou que escreveu a carta "para defender minha inocência, mas se isso não for suficiente, então as autoridades acreditem mais antes nos porcos negros sem consciência e Religião do que num Ministro de Deus." Queimado, 25 de março de 1849 (ACMRJ, CO-29, CX 840). Esta carta foi publicada no jornal *Correio da Victória* em 21 de abril de 1849, p. 4. O frade pedia ao redator o "favor de inseri-la no seu periódico se não houver coisa contrária às leis de sua typografia" (http://www.ape.es.gov.br/lista_queimado.htm. Acesso em 16 de maio de 2011).

[679] Cópia de documento do ministro da Justiça ao bispo dom Manoel do Monte, 5 de outubro de 1849 (ACMRJ, Inventário Sumário da Série Correspondências, CO-03, Correspondências recebidas, documentos avulsos).

[680] Lembrando que por ser região de fronteira, o Rio Grande do Sul recebia em seu território inúmeros estrangeiros, principalmente do Uruguai e das províncias argentinas. Os jornais suspeitavam que os emigrados tinham por intenção sublevar escravos para implementar no Brasil a mais completa anarquia. BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 18 de novembro de 1848, n. 29, p. 2-3.

quais estavam designados. Tanto Agostini quanto frei Gregório se excederam, foram além do que deles se esperava, por isso sentiram o peso da justiça secular e, no caso do capuchinho, o julgamento de seus superiores eclesiásticos.

Enquanto esteve no Rio de Janeiro, frei Gregório jurou que nada tinha a ver com a insurreição dos negros na província do Espírito Santo, sendo improcedentes as acusações contra ele. Afirmou que a liberdade prometida aos escravos não era a do cativeiro, mas a espiritual! Para o bispo dom Manoel do Monte, os argumentos de defesa foram suficientes para acreditar na inocência de frei Gregório. Em ofício ao ministro da Justiça, o bispo assegurou que o procedimento do missionário não deveria ser utilizado em desfavor do mesmo impedindo-o de continuar atuando como catequista, podendo "o governo de Sua Majestade empregá-lo em outra parte". Dom Manoel do Monte acrescentou que ouviu do prefeito dos capuchinhos – monsenhor Vepom – elogios à conduta de frei Gregório, pois, tal como "os religiosos empregados nas províncias de Pernambuco, Bahia e outras do Norte", ele sempre conduziu os trabalhos "sem dar nenhum motivo à censura". Era conveniente, portanto, que o religioso fosse destinado para alguma das sobreditas províncias. O bispo avaliou que as acusações feitas ao frade "careciam de provas, e que "ele asseverou-me não ter nunca induzido o povo a superstições, e menos desobedecido às Autoridades da Província".[681] Como nos demais casos de religiosos detidos por infringirem as leis do país, o missionário deportado do Espírito Santo ficou no Hospício da ordem, no morro do Castelo, aguardando resolução dos superiores, o que não tardou a acontecer. Em 14 de novembro de 1849, o ministro do Império autorizou que frei Gregório Maria de Bene seguisse para a província do Pará onde trabalharia na Catequese e Civilização dos índios.[682]

Chama a atenção que ambos os italianos, João Maria de Agostini e Gregório Maria de Bene, usaram argumentos convincentes para se livrarem das acusações, encontrando protetores que avalizaram seus comportamentos com o objetivo de ganhar o perdão das autoridades seculares. Diante do salvo-conduto do ministro, o frade recebeu nova chance para mostrar que podia continuar no exercício de suas funções religiosas, sendo orientado a não mais se envolver em problemas. Quanto ao eremita, obteve o direito da liberdade desde que comunicasse ao chefe de Polícia da Corte qualquer mudança de endereço. Como veremos adiante, logo partiu do Rio de Janeiro reiniciando sua jornada peregrina, pois sobre ele não pesava o olhar vigilante da hierarquia eclesiástica, já que era um leigo, diferentemente de frei Gregório que deveria justificar

---

[681] Ofício do bispo dom Manoel do Monte ao ministro da Justiça, Eusébio de Queiroz, informando sobre o destino que convém dar aos dois missionários capuchinhos Fr. Ubaldo de Civitella de Trento e Fr. Gregório Maria de Bene, 20 de outubro de 1849, p. 35v, 36, 36v (ACMRJ, Correspondências de Diversos Bispos, E-87, (Livro n. 6) Anos: 1846-1854).

[682] Aviso do ministro do Império ao ministro da Justiça, 14 de novembro de 1849 (Livro de lançamento do expediente relativo à Catequese e Civilização dos Índios, 2ª Seção da Secretaria de Estado dos Negócios do Império. AN, Série Agricultura, Índios, IA7-4).

seus atos aos superiores de ordem e ao bispo. No entanto, havia um elemento que igualava a ambos, deixando-os na mesma condição: a autoridade da justiça secular, pois o Brasil vivia sob o regime do Padroado, e os agentes identificados à Igreja obrigatoriamente teriam de servir aos propósitos do Estado.[683]

O governo esperava que todo missionário, com ou sem ordens sacras,[684] trabalhasse pela pacificação de regiões em conflito, chamando o índio à civilização e ensinando os princípios básicos do Evangelho. Em resumo, eram peças fundamentais para atrair os povos, bem como os índios selvagens, ao "cumprimento de todos os deveres civis, cristãos e religiosos, inspirar-lhes o amor da justiça, o perdão das injúrias e a obediência voluntária às autoridades legítimas".[685] Por outro lado, havia temor que esses agentes não respeitassem a autoridade do governo ou, pior, atacassem a ordem estabelecida (AZZI, 1977(d), p. 134). O Império cuidou para vincular os missionários ao poder político, utilizando-os como "instrumento de caráter religioso para a manutenção da ordem política e social", tornando-os agentes a serviço da centralização política (AZZI, 1975(b), p. 138). Nas missões populares, deveriam apaziguar o povo rebelado tentando reformar seus costumes e moral. Com diretrizes tão claras, imagine-se a surpresa das autoridades ao descobrirem que um capuchinho se envolveu ou incitou revolta escrava. Antes de deportar frei Gregório para a Itália, como forma de punição por suas atitudes, o ministro da Justiça, após consulta a dom Pedro II, entendeu ser adequado remanejá-lo para outra província, ressaltando que deveria atuar em estrita obediência aos superiores atendendo aos propósitos aos quais se destinava.[686]

Além de serem eventos contemporâneos (1848/1849), a análise comparativa dos casos envolvendo frei Gregório e o eremita Agostini demonstrou a tensão existente entre a expectativa dos missionários e o que o governo imperial desejava deles. Os primeiros queriam preservar a autonomia do projeto pastoral, desvencilhando-o da autoridade secular; quanto ao governo, era imprescindível manter os frades sob controle para que auxiliassem no processo de consolidação

---

[683] Surgido no século XV, o Padroado foi um direito adquirido pelo infante d. Henrique (1394-1460) junto a Santa Sé em 1456 durante as guerras de reconquista na Península Ibérica. O sistema foi adotado pela monarquia portuguesa e conservado deste lado do Atlântico até a República em 1889. Guilherme Pereira das Neves, explicando o Padroado, afirma que esse sistema "envolve extensa e intrincada legislação, impossível de esmiuçar aqui, mas, reduzido à sua expressão mais simples, significa troca de obrigações e de direitos entre a Igreja e um indivíduo, ou instituição, que assume assim a condição de *padroeiro*" (NEVES, 2009, p. 382). A princípio, era o Estado que estava a serviço da Igreja, porém, com o tempo, bispos, párocos e missionários se tornaram funcionários do Estado.

[684] Vale ressaltar que vários "irmãos leigos" chegaram juntos aos capuchinhos italianos com o objetivo de auxiliá-los nas tarefas missionárias, portanto, também recebiam autorização do Estado para atuarem no interior do Brasil. Infelizmente, nenhum nome de "irmão leigo" foi citado na documentação que pesquisei, apenas havia menção a eles.

[685] Artigo do decreto de 21 de junho de 1843 (*apud* KODAMA, 2009, p. 246).

[686] Após Euzébio de Queiroz ordenar, o ministro do Império autorizou a ida do missionário para o Pará. Frei Gregório, então, submergiu no anonimato de suas funções. Pela falta de registros, não saberia responder se ele foi bem sucedido em suas missões no Pará.

do Estado Nacional, por isso o ministro da Justiça e o Imperador relevaram as faltas dos missionários. Desse modo, as portas do Império estavam definitivamente abertas para os barbadinhos italianos, e, por tabela, ao eremita personagem principal desta história, um "infiltrado" no *Império* dos capuchinhos.[687] Como veremos a seguir, nas várias províncias que atuaram, os frades deixaram como legado uma herança material e imaterial que perduraria por décadas. Mesmo que sobre eles pesasse o dilema de como servir a dois senhores – problema que Agostini enfrentou em Buenos Aires, quando Juan Manoel de Rosas o enviou para os índios Charruas com a intenção de cooptá-los politicamente[688] –, os capuchinhos encontraram "brechas" no sistema para colocar em prática um método pastoral que os faria admirados por inúmeras pessoas do interior brasileiro. Aliás, método também seguido por João Maria de Agostini que, apesar de não ser ordenado, era italiano como aqueles.

## 5.4. A pastoral do medo e outros discursos

Uma das formas encontradas pelos capuchinhos para reavivar a fé nas pessoas e guiá-las na "sã moral", afastando-as, assim, do pecado e das penas do inferno, era exortá-las a participar de obras como ereção de cruzeiros, reforma ou construção de cemitérios, capelas e igrejas. Incentivar e estar à frente destas operações fazia parte do método dos frades italianos, sendo estas verdadeiras marcas de sua presença no Brasil, orientando, nas décadas posteriores, as ações de missionários como padre Ibiapina e beatos como Antônio Conselheiro.[689] Encontrando receptividade nas autoridades locais, os barbadinhos, então, passavam a animar o povo com "palavras ardentes e rudes", eloquência "arrebatadora e feroz queimando como brasa", algo típico dos capuchinhos, segundo Câmara Cascudo (*apud* AZZI, 2001, p. 48). Vistos como homens "de verdadeira fé, inteligência, sincera adesão à glória de Nosso Senhor, de moralidade e exemplo de santidade",[690] o apelo dos religiosos junto às pessoas surtia efeito imediato. Em pouco tempo, aonde nada havia ou o que existia estava em ruínas, erguia-se igreja, capela, muros de cemitérios ou cruzeiros que se tornavam objetos de veneração. Por esta capacidade de mobilização e ordenação social, os capuchinhos foram recebidos com grande simpatia pelas

[687] Em 1849, havia 57 capuchinhos espalhados por várias províncias brasileiras, segundo relatório do ministério da Justiça de 1850 (BN, RMJ, 1850, p. 60-61). Dentro desta totalidade, foram raros os que se envolveram em problemas mais sérios.
[688] Assunto visto no capítulo anterior.
[689] Os desdobramentos da presença dos capuchinhos no Brasil é tarefa complexa que exigiria um estudo a parte. Não sendo objetivo deste trabalho realizar tal análise, adiante farei comentários sucintos sobre as primeiras consequências da passagem dos frades italianos no interior brasileiro.
[690] Declaração dos vereadores da vila de Itapemirim a respeito do frei Paulo Antônio de Casas-Novas, no abaixo-assinado de 9 de julho de 1845 enviado ao bispo diocesano (ACMRJ, CO-35, Correspondências Diversas, 1845-55).

lideranças das vilas, por isso os pedidos ao bispo para que os tornassem vigários. Na província do Espírito Santo, pelo menos até o ano de 1848, as obras realizadas pelos missionários Gregório Maria de Bene e Ubaldo de Trento repercutiram positivamente entre a classe política, tanto que mereceram elogios no relatório do então presidente Antônio Pereira Pinto.[691]

Os artifícios utilizados pelos frades para reavivar a fé ou conclamar o povo para que auxiliassem em obras geralmente eram bem aceitos pelas autoridades locais. Contudo, havia quem desconfiasse da metodologia empregada por eles, como o pároco da freguesia de Rio Claro, José Antônio da Silva Chaves, que também era secretário da diocese fluminense. Esse padre fez duras críticas aos barbadinhos. Em carta de 18 de outubro de 1846, destinada ao bispo dom Manoel, padre Chaves declarou que os capuchinhos estavam em missão religiosa na Barra Mansa, Rio Claro e outras vilas daquela região da província do Rio de Janeiro, "onde tem feito grande colheita de dinheiro por todos os meios os mais vis." Segundo ele, os frades "agora andam com uma tropa de bestas carregadas, pregando contra a escravatura no Brasil e dizendo que os *pretos estão forros*, como pregaram aqui em Rio Claro. Ao mesmo tempo, pedem e tem chamado escravos para os servirem." O padre até poderia simpatizar com esta posição dos missionários que se mostravam contrários à escravidão,[692] porém, não os perdoava por quererem firmar o seu crédito sobre o descrédito do clero nacional, "inculcando virtudes próprias e insinuando ao povo rude que a Missa e os demais Sacramentos nenhum valor tem [se] celebrados por Ministros em pecado mortal."

Sentindo-se ofendido pelos discursos, padre Chaves – que certamente não se considerava um ministro em pecado mortal – saiu em defesa de seu grupo contra-atacando os barbadinhos utilizando o recurso em que estes eram mestres: a pregação. Dirigiu-se ao povo argumentando que "o valor dos Sacramentos não dependia das virtudes ou merecimentos dos Sacerdotes, que estes não eram senão instrumentos de que Deus se servia para fazê-los e ministrá-los." Suas prédicas, contudo, não surtiram efeito, pois os fiéis não mais participavam das missas e vinham se negando a batizar os filhos na igreja, pois preferiam fazê-lo, antes, com os capuchinhos. O padre afirmou que não estranhava esse procedimento, pois sabia que o povo gostava de novidades, e, por isso, deixou-se envolver pelas "Missões e [pelo] aspecto das barbas grandes

---

[691] No Relatório apresentado em novembro de 1848, por ocasião da transmissão de cargo, Antônio Pereira Pinto, que deixava a presidência do Espírito Santo, relatou que o progressivo andamento das obras das igrejas de Itapemirim e Queimando se devia ao zelo incansável dos missionários, citando frei Gregório de Bene e seu "ardor apostólico" (BN, Relatório de Presidentes de Província – RPP, Espírito Santo, Nov. 1848, p. 15).

[692] De acordo com Marta Amoroso (2006, p. 224), os capuchinhos italianos condenavam qualquer forma de trabalho escravo, mensagem que a missão veiculava na Europa como forma de defender a autonomia do projeto missionário em relação à política do governo imperial brasileiro. Nas publicações divulgadas em países europeus, os frades registravam seu desconforto com a oficialidade do regime escravocrata que imperava no Brasil (Id., p. 513). Esta indisposição de missionários com a escravidão, na verdade, já existia entre jesuítas como Antônio Vieira, que chegou a ser expulso do Brasil, em 1661, por pregar um mundo para os indígenas livre do mundo colonial (Serafim Leite *apud* HOORNAERT, 2008, p. 90).

dos Missionários", correndo ao encontro deles e os chamando de "Padres Santos".[693] O fascínio que a população sentia por estes "apóstolos do Evangelho" minava o poder do pároco, por isso as queixas. Assim como os capuchinhos atormentaram padre Chaves em Rio Claro, veremos no próximo capítulo como o *monge* Agostini perturbou o vigário de São Borja, no Rio Grande do Sul, ao se estabelecer nas proximidades da vila atraindo grande número de paroquianos devido à fama de santo e milagroso.

Ao vislumbrarem religiosos como os barbadinhos italianos, o povo rendeu veneração por associá-los aos profetas bíblicos, principalmente pelas barbas longas – "símbolo profético e sinal da renúncia a toda vaidade" –, mas, também, pela coragem de enfrentar as asperezas do sertão vestindo sandálias e hábito rústico, levando existência de total despojamento e desconforto (AZZI, 2001, p. 48). A vida apostólica e a perfeição evangélica transformaram os capuchinhos em legítimos seguidores de Cristo. As descrições que temos a respeito de João Maria de Agostini não deixam dúvidas quanto à semelhança. Vistos, muitas vezes, em oposição aos padres, tanto o eremita quando os frades se transmutaram em "santos" capazes de atender os anseios e expectativas da população que, entusiasmada com esta angélica presença, abandonava seus afazeres para segui-los com o objetivo de aprender maneiras de levar vida santa e salvar a alma. Prolongando o tempo ao lado dos missionários, o devoto poderia, ainda, testemunhar a realização de milagres, pois acreditavam que a santidade poderia se manifestar nesses autênticos representantes de Deus.

Conforme o padre José Antônio da Silva Chaves, os capuchinhos perceberam a influência que exerciam sobre as pessoas e aproveitaram-na para o próprio interesse, e, tão logo conseguiam o que queriam, davam fim às suas pregações e iam embora, deixando o povo "em maiores erros, crimes e ignorância." Tentando conter o "fanatismo religioso", o padre diz ter rebatido algumas expressões mal ditas pelos capuchinhos – como que "os pretos estão forros" – e procurou instruir o povo para que não tomassem as palavras dos frades em seu sentido literal. Talvez tenha esclarecido aos negros que as promessas feitas pelos missionários se referiam à liberdade da alma e não se ligavam à condição do cativeiro. Seja como for, o sacerdote estava contrariado e concluiu: "não posso esperar que homens com semelhante espírito tenham cá vindo para fazer bem algum ao povo, [pois] só procuram o seu interesse para voltarem com o que pilham do nosso País". Após este desabafo, pediu desculpas ao bispo por estar usando "destas expressões e ser um pouco franco no meu juízo", mas tudo o que afirmava vinha de seu

[693] Documento do cônego José Antônio da Silva Chaves, secretário do bispado e pároco da freguesia de Rio Claro, ao bispo dom Manoel do Monte, 18 de outubro de 1846 (ACMRJ, CO-23 – 1826 a 1889, Documentos Avulsos).

testemunho e pelo que ouvira de "pessoas instruídas e muito religiosas" igualmente desconfiadas das intenções dos barbadinhos e preocupadas com o resultado de suas missões entre o povo.[694]

Tão requisitado quanto o bispo dom Manoel, padre Chaves – que, além de pároco de Rio Claro, era secretário do bispado, como mencionei acima – recebia cartas do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina, do Espírito Santo e do Rio de Janeiro, redigidas tanto por leigos quanto por sacerdotes. Portanto, possuía bom conhecimento da situação da diocese. O cônego não deixava de ser consultado no momento de se tomar resoluções sobre diversos assuntos.[695] Tinha o respeito e a admiração do bispo, e, como seu secretário, acreditou ser imprescindível denunciar a presença, segundo ele nociva, dos frades italianos na província do Rio de Janeiro. Não deve ter se surpreendido ao saber do envolvimento de um capuchinho no caso da insurreição do Queimado acusado de prometer liberdade aos escravos. As queixas do cônego permitem que vejamos o método adotado pelos capuchinhos nas "santas missões".

A missão religiosa, segundo Cândido da Costa e Silva (1982, p. 37), possuía forte apelo dramático, gerando emoções, decisões intempestivas e comportamentos imprevisíveis. O anúncio de que frades se aproximavam para dar início à missão era "uma boa nova que corre célere de boca em boca por léguas em torno". A missão durava, em média, de cinco a dez dias, e sua dinâmica envolvia a todos pelas atividades propostas pelos religiosos. Ainda de madrugada, o missionário despertava o povo circulando pelas ruas entoando benditos – orações de benção – a caminho da igreja. Uma vez reunidos no templo, fazia-se a prática, também chamada de catecismo ou instrução, onde se falava sobre os sacramentos; na celebração da missa o povo cantava ofícios a Nossa Senhora. Findado o ritual e para preencher o tempo restante, realizavam-se atividades distintas, como atendimento às mulheres em confissão, batismos, crismas, casamentos e catequese das crianças. No turno da tarde, havia cursos aos homens e, a seguir, a principal pregação do dia, onde os missionários proferiam discursos sobre os mandamentos e sobre os "Novíssimos do Homem" (SILVA, 1982, p. 39-40). Neste instante, os frades utilizavam recursos variados para chamar a atenção, ameaçando, inclusive, lançar o crucifixo no chão fazendo menção de pisá-lo. E entre brados de arrependimentos e choros dos espectadores, os

[694] A forte reação do padre Chaves vincula-se ao contexto de contra-ataque do clero secular, nacionalista e de "tendência regalista" segundo Riolando Azzi (1975(b), p. 137), à presença cada vez mais constante dos religiosos estrangeiros no Brasil daquela época. Assim como ele, padres de São Paulo também escreviam a respeito dos privilégios concedidos aos frades, mostrando todo seu descontentamento com a situação. Padre Chaves, contudo, não era somente um pároco enciumado e rancoroso com a perda de fregueses que passaram a preferir os capuchinhos para a realização de sacramentos. Ele era secretário da diocese fluminense e braço direito de dom Manoel do Monte, e fez parte da comitiva imperial que viajou a Santa Catarina e ao Rio Grande do Sul entre outubro de 1845 e março de 1846. As impressões do padre Chaves estão inseridas no relatório final da Visita Pastoral redigida pelo bispo (ACMRJ, VP-31, 1845-1846. Visitas às Províncias de Santa Catarina e Rio Grande do Sul).

[695] No Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, em vários fundos de documentos recebidos pela diocese, pode-se perceber a interação do secretário Chaves nos assuntos do bispado (Pastas CO-02 a CO-35).

capuchinhos davam fim à pregação naquele dia. Durante as primeiras horas da noite recebiam os homens para a confissão e para a crisma.

As pessoas se viam absorvidas pela missão que iniciava no romper do dia e entrava, muitas vezes, noite adentro. Envolvidas pelos atos religiosos, eram também exortadas a prestarem serviços úteis à comunidade, como limpeza de estradas, abertura de cacimbas d'água, reforma de cemitérios, capelas e erguer cruzeiros. Todas estas tarefas eram realizadas com "motivação penitencial, expiatória, sendo o trabalho visualizado como pena, exercício de virtude" para afastar o ócio, o principal "inimigo da alma" (Ibid., p. 40). O esforço e o suor eram oferecidos a Deus para abater na conta dos pecados. Os missionários procuravam deixar em atividade a numerosa população para evitar, assim, desordens que naturalmente surgiam em tão grandes aglomerações. Mais do que obrigações de cunho institucional, essas eram preocupações comuns aos frades e também ao eremita Agostini, pois, como vimos no segundo capítulo e no início deste, ele tentou manter o povo do Campestre e da Ilha do Arvoredo ocupado para impedir confusões, fazendo-o trabalhar na abertura de caminhos até o topo dos cerros e na construção de grandes cruzes de madeira que demarcariam a *via-sacra*. Portanto, não precisava ser religioso ordenado para ter esse comprometimento com a manutenção da ordem.

Em relação à temática das missões, predominavam os quatro pontos dos "Novíssimos do Homem": a morte, o juízo, o inferno e o paraíso – "morte certa, hora incerta; inferno ou céu para sempre; juízo rigoroso".[696] Em torno disso os missionários assentavam suas pregações, fazendo "convite à conversão provada na penitência" com fins de dar oportunidade ao povo alcançar a salvação da alma. Fiéis seguidores dos frades mendicantes medievais, maximamente o ramo espiritual dos franciscanos, os capuchinhos italianos do século XIX "ergueram suas vozes como intérpretes do caos, do incompreensível," lançando as palavras em nome de Deus procurando "dissolver as contradições da vida, através da eloquência a um só tempo agressiva, chã e patética. Visavam despertar a sensibilidade dos ouvintes e apontar a podridão do túmulo, a angústia do juízo e a possibilidade do inferno" (Ibid., p. 42). Com discursos desta natureza, entende-se, assim, a atitude das pessoas que lançavam ao fogo pertences vistos como sinal evidente do pecado, pois se ligavam ao luxo, à ostentação e à vaidade. Temiam o momento de enfrentar o juízo final e serem condenados às chamas do inferno. Instigados pelos frades, "a fogueira das vaidades" foi ato que muito regozijou frei Caetano de Messina em sua missão pelo

[696] Compêndio da Doutrina Cristã criado no Concílio de Trento no século XVI e ainda utilizado pelos padres missionários no século XIX (SILVA, 1982, p. 41). No Brasil, foi inserido em 1707 nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia para servir de guia aos pregadores de então. Sobre a pregação no período colonial brasileiro, consultar Marina Massimi (2005, pp. 417-436).

interior da província de Pernambuco entre 1852 e 1854, conforme registrou em seu relatório pastoral.[697]

O céu, o inferno, o juízo final e a morte não eram objetos estranhos à espiritualidade dos habitantes brasileiros do século XIX, mas não possuíam as características apavorantes como apresentados pela "pastoral do medo" levada adiante pelos capuchinhos italianos. As orientações passadas pelos frades em torno daqueles quatro pontos eram repressivas e ameaçadoras, pois o que importava era "mostrar os castigos da Divina Justiça [como] necessidade para vencer os pecadores obstinados" que tinham "coração duro e perverso" (frei Caetano de São Leo *apud* SILVA, 1982, p. 48). Para os religiosos, o mundo estava sendo "devorado pelo fogo vingador" e não oferecia aos olhos mais do "que um montão imenso de cinzas". Não havia vida na natureza, pois ela estava "em luto e em trevas". Os frades insistiam que "só o caminho da penitência conduz ao céu", dando certeza aos ouvintes que as dores da penitência nada eram se comparadas às agonias do inferno. Neste momento, os missionários buscavam as figuras dos santos penitentes como exemplo: "São Paulo, para se salvar, castigava horrivelmente o seu corpo com as maiores austeridades; São Jerônimo (...) feria o seu peito com duras pedras (...); Santa Maria Madalena esteve encerrada trinta anos n'uma gruta", e todos fizeram isto porque temiam o dia do juízo final quando nus estariam diante de Deus.[698] Se nada sobrava para o homem desejar sem incorrer no pecado, os capuchinhos propunham um árduo roteiro: mortificar a vida para se viver na morte (SILVA, 1982, p. 49). Dados os recados e avisos, os frades seguiam caminho rumo à próxima vila ou povoado.

O apostolado dos frades tinha por característica o modelo itinerante de missão, ou seja, como missionários peregrinos pregavam durante certo tempo e, depois, iam embora "não olhando para trás" (FRAGOSO, 2008, p. 231). O método era visto como adequado para atingir maior número de pessoas, geralmente espalhadas pelos sertões e que não tinham o hábito de participar de celebrações religiosas. Porém, findada a ação missionária e com os frades seguindo adiante, os devotos, de tal modo excitados pela pregação dos religiosos, lançavam-se a práticas que amalgamavam elementos de sua própria cultura com o que haviam interpretado dos ensinamentos dos religiosos. O resultado desta "adaptação criativa" fez nascer movimentos populares espontâneos de vivência do sagrado, formas originais de religiosidade que, geralmente, causavam preocupações aos párocos e às autoridades pela autonomia desenvolvida

---

[697] Citei este relatório no capítulo anterior. O documento está no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – ACMRJ, Visita Pastoral à província de Pernambuco, VP-40, 1852-54, frei Caetano de Messina, prefeito da Congregação dos padres Capuchinhos em Pernambuco.

[698] Cândido da Costa e Silva cita trechos de manuscritos de frades capuchinhos encontrados no Arquivo do Convento de N. Sra. da Piedade, em Salvador, Bahia, que mostram os sermões utilizados nas missões do século XIX (SILVA, 1982, p. 41-49).

(HOORNAERT, 2008, p. 80). Como afirmou padre Chaves, após a passagem dos barbadinhos pela freguesia de Rio Claro o povo ficou "em maiores erros, crimes e ignorância", restando a ele tentar orientar e refrear as primeiras manifestações religiosas surgidas entre os fiéis.

Dentre as práticas mais seguidas pelas pessoas após a saída dos missionários esteve à veneração à "Santa Cruz", já que os próprios frades devotavam grande importância a este símbolo cristão, erguendo cruzeiros por onde passavam. Esta tarefa, na verdade, destacava-se das demais, segundo Cândido da Costa e Silva (1982, p. 41), pois fixar cruzeiros era a "materialização da própria mística missionária", síntese de tudo o que havia sido dito e feito no tempo da missão. Contudo, a cruz não representava o "evento histórico da morte de Jesus" e não era erguida para ser símbolo de esperança, antes era entendida como "símbolo do caráter doloroso de qualquer reconciliação com Deus", convocada para justificar o sofrimento e a resignação (Duquoc *apud* SILVA, 1982, p. 41). Os cruzeiros alteados durante as missões acabavam por servir de argumento e justificativa para que "oprimidos, desesperados e pecadores" se lançassem a caminhar em busca de redenção, comprovando o surgimento de sentimento de não conformismo com a situação. De acordo com Silva (1982, p. 60-62), a cruz encorajou os homens a resistir, a lutar por sua salvação, a não se entregarem ao cansaço, ao desânimo e ao desespero. Portanto, não houve capitulação diante dos obstáculos, e à mística da cruz se juntaram dois elementos inseparáveis: resignação e coragem.[699]

A mística da cruz era vivência cultural compartilhada por distintos grupos de missionários, do século XVI ao século XIX, leigos e ordenados, não se restringindo aos capuchinhos italianos. Em ação similar a esses, padres espanhóis – jesuítas tolerados pelo governo imperial brasileiro – atuaram no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina entre os anos de 1842 e 1852, sendo sucedidos por jesuítas franceses e franciscanos alemães nas décadas seguintes. A marca da presença dos jesuítas e dos franciscanos era a fixação de grandes cruzes de madeira cravadas em praças, cemitérios e outeiros.[700] Por exemplo, na praça do cemitério da vila de Encruzilhada (RS), os padres espanhóis cravaram uma cruz que logo virou centro de devoção para os moradores locais. Em 1851, o cidadão Domingos José Machado requereu à Câmara de vereadores autorização para erguer uma ermida em frente à cruz deixada pelos missionários com

[699] A cruz, na verdade, já tinha significado para as populações do interior brasileiro, pois representava a morte, e nada era mais comum para aquelas pessoas do que a presença da morte. De acordo com Silva (1982, p. 62), "a cruz monumento dos mortos se transmuda em signo mortificante dos vivos no vaivém de suas vidas (...) o núcleo da pregação missionária só fez reforçar a consciência que a existência plasmou".

[700] No segundo capítulo já havia comentado sobre esta prática dos padres jesuítas espanhóis que atuaram como missionários de índios nas aldeias do norte do Rio Grande do Sul e entre os moradores do centro-oeste de Santa Catarina entre 1842 e 1852. Estiveram presentes em vilas como Lajes, Curitibanos e Campos Novos (SC), além de Vacaria, Campo do Meio (atual Lagoa Vermelha), Passo Fundo e em diversas outras vilas do interior sul-rio-grandense, sempre erguendo cruzeiros como marca de sua passagem. Talvez tenham sido confundidos com o *monge* João Maria de Agostini.

a invocação de "Santa Cruz". Os vereadores, antes de repassar o pedido ao presidente da província, solicitaram ao pároco da vila opinião a respeito do referido Domingos José Machado.[701] A resposta do padre Feliciano José Rodrigues Prates[702] não tardou, afirmando que o "cidadão é um dos mais frequentes na devoção da Cruz deixada pelos padres missionários na ocasião que nesta vila pregaram", sendo ele apto para erigir a ermida e "zelar com todo respeito e veneração devidas às casas de oração". Além disso, a capela era necessária à vila, pois o padre confirmou que sua construção deixaria "formoso o espaço da praça do cemitério e animaria à concorrência do povo que, em romarias, vão prestar os deveres de nossa Santa e única Religião a esse símbolo da Cristandade ali ereto".[703]

O que importa salientar deste pedido do cidadão de Encruzilhada é o surgimento espontâneo de uma devoção após a passagem dos padres missionários. Neste caso, tudo se deu de modo pacífico, pois os procedimentos andaram conforme as leis da época, sendo a iniciativa de Domingos José Machado louvada pelo pároco. Planejada para ser erguida em frente à cruz dos missionários, a ermida serviria como símbolo de ordem para os fiéis que cada vez mais concorriam ao lugar, isentando ou, pelo menos, diminuindo as chances de surgir manifestações extravagantes e sem controle do pároco. Para o padre Feliciano, a ermida afastaria as "calamidades dos tempos", funcionando como escudo contra a incredulidade e a superstição. Porém, enquanto determinadas práticas populares, nascidas como desdobramentos da presença dos missionários, rapidamente ficavam sob controle oficial – como a devoção da Santa Cruz em Encruzilhada – e não chegavam a incomodar as autoridades, outras, no entanto, demandavam atenção, como a romaria de enfermos ao Campestre de Santo Antão.

No caso do Campestre, vale lembrar que as cruzes demarcando o caminho da *via-sacra*, ligando a base ao cume do cerro, foi devoção incentivada pelo eremita italiano João Maria de Agostini com o intuito de organizar a romaria às águas santas. Contudo, durante o tempo de permanência dele, mas principalmente após a sua saída, milhares de pessoas passaram a buscar a cura milagrosa para as enfermidades, imprimindo ali marcas da própria cultura ao amalgamarem práticas de medicina popular e religiosidade. Estes fatores fizeram com que, desde meados de 1848, como vimos em outros capítulos, as autoridades procurassem conhecer a situação para

---

[701] Documento de 14 de abril de 1851, do presidente da Câmara de Vereadores da Vila de Encruzilhada ao pároco Feliciano José Rodrigues Prates (AHRS, AR, Maço 21, Cx 10). Para construção desta ermida, percebe-se que o interessado encaminhou pedido não ao pároco, mas à Câmara de Vereadores. Antes de enviar a solicitação ao governo provincial, os vereadores procuraram conhecer os antecedentes do indivíduo recorrendo ao padre Feliciano. Este trâmite demonstra aspectos do funcionamento do Padroado no Brasil, cabendo ao poder laico, e não ao eclesiástico, a decisão de autorizar, ou não, a edificação de templos religiosos.

[702] Indicado pelo Imperador Pedro II como 1° bispo do Rio Grande do Sul, em 1851 ainda aguardava a confirmação de Roma para assumir o cargo, o que ocorrerá em 1853.

[703] Documento de 19 de abril de 1851, do pároco Feliciano José Rodrigues Prates ao presidente da Câmara e demais vereadores da Vila de Encruzilhada (AHRS, AR, Maço 21, Cx 10).

ordenar a aglomeração no Campestre, o que justifica a presença, por exemplo, do padre visitador Fidêncio José Ortiz da Silva. Esse, em novembro de 1848, avalizou o pedido dos devotos que queriam construir uma casa de oração perto da "fonte do *monge*".[704] A intenção do vigário foi regularizar a devoção popular, deixá-la dentro das normas para evitar que os fiéis – e ele próprio enquanto pároco, pois devia zelar pela religião do Estado – sofressem constrangimentos pelo poder secular.

As pregações dos missionários repercutiram de modo distinto entre os espectadores, havendo quem reagisse se lançando aos rigores da vida penitente imitando o estilo dos frades. Como vimos no quarto capítulo e veremos no próximo, ao agregar às suas práticas de eremita solitário a tarefa de pregador do Evangelho, João Maria de Agostini também causou impacto entre as pessoas, alcançando resultados parecidos aos sermões dos capuchinhos. Geralmente longe da ingerência do clero e agregando elementos da cultura popular à religião, indivíduos se tornaram ameaça à segurança pública e privada, como o ocorrido no interior cearense, em 1845, depois da passagem de um capuchinho. Procurando viver segundo os preceitos aprendidos ao missionário, um grupo de homens criou a "sociedade dos penitentes e defensores da Cruz", passando a peregrinar pelo sertão. O caso ganhou repercussão e exigiu das autoridades provinciais medidas enérgicas para interromper a ação desta "confraria" que estava intimidando moradores a aderirem à sua "seita" sob argumentos que os pecadores, caso não se convertessem, teriam suas almas consumidas pelo fogo do inferno.[705]

Por ser inusitado, o episódio mereceu constar no relatório de 1846 do ministro da Justiça José Joaquim Fernandes Torres: na "comarca do Crato, na província do Ceará, apareceram reunidos em sociedade indivíduos denominando-se penitentes, ou defensores da Cruz, que, mal compreendendo o verdadeiro sentido da palavra Divina, anunciada pelo Frei Caetano [de Messina], entenderam que a religião católica impõem a obrigação de orar continuamente e de praticar a mais austera penitência." Apresentaram-se armados e em grande número, cercando as casas de particulares e "obrigando os moradores a sustentá-los e a observar os seus preceitos religiosos", sendo necessário, então, "dissolver tal sociedade, o que facilmente se conseguiu mediante os esforços de alguns homens cordatos e as frequentes prédicas dos párocos das

---

[704] "Por um abaixo assinado de muitos moradores e pessoas que vinham visitar a fonte, me requereram a concessão de edificar uma casa para nela rezar o Santo terço todas as noites, como tinham de costume, e para o que já existia uma ramada, a cuja requisição deferi, visto ser para um tão justo fim" – declarou padre Fidêncio José Ortiz da Silva no relatório que enviou ao bispo diocesano no Rio de Janeiro a respeito de sua visita ao Campestre em novembro de 1848 (ACMRJ, VP-33, Visita à Santa Maria – Campestre, folha 11).

[705] Sobre a "Sociedade dos Penitentes", o governo da província do Ceará fez um primeiro comunicado ao ministro da Justiça em junho de 1845. Em 17 de julho, afirmou que o chefe de Polícia foi até a região dos fatos para perseguir com rigor os criminosos. Prometeu o presidente que, em breve, enviaria relatório circunstanciado, acrescentando: "não pouparei meios para conservar esta província em perfeita paz" (Ofício do presidente da província do Ceará, Ignácio Corrêa de Vasconcelos, ao ministro da Justiça, 17 de julho de 1845. AN, Série Justiça, IJ1-262).

respectivas freguesias”[706] Nestas situações, quando a ordem pública estava ameaçada, exigia-se trabalho conjunto entre os poderes civis e eclesiásticos,[707] com os primeiros utilizando a força das armas e os segundos orientando pela ação das palavras.

Como se percebe pelo relatório do ministro, os religiosos europeus geralmente eram inocentados quando, após suas pregações, surgiam práticas religiosas autônomas – “seitas” segundo o termo da época –, com a culpa recaindo, então, ao povo que havia compreendido mal as palavras dos missionários. Os que acreditavam serem os capuchinhos nocivos ao povo brasileiro – uma vez que pregavam e iam embora, deixando os fiéis no erro, no crime e na ignorância, como afirmou padre Chaves –, foram vozes dissonantes dentro do discurso político predominante no Império. Idealizava-se o trabalho dos frades, elogiava-se o empenho e a coragem de andar pelos sertões em busca dos católicos distantes e dos índios bravios; os sermões eram aprovados por promoverem a reconciliação dos desafetos pacificando a sociedade; os cruzeiros eram tidos como obras grandiosas que nada deviam aos “mais ricos monumentos do mundo civilizado”.[708] Imperador, ministros e presidentes de província não censuravam a “pastoral do medo” levada adiante pelos capuchinhos. Quando se faziam críticas, elas eram contra este ou aquele missionário desobediente, insubordinado, cabendo às autoridades remanejá-los entre as províncias. Nos relatórios de presidentes de província do século XIX, quando há censuras ao comportamento dos capuchinhos, normalmente são por sua postura autônoma; mas nada se fala em relação à pastoral utilizada. Poucos foram os casos de deportação para fora do Império, e, quando acontecia, era porque o frade estava ligado a questões políticas, jamais por causa da natureza “apavorante” de suas pregações.

Os barbadinhos deixavam impressões positivas por onde passavam, realizando o despertar religioso nas populações que os veneravam como “homens santos”. Porém, dentre os milhares de católicos brasileiros atingidos pelas “pregações de choque” dos religiosos, “nas quais ameaça e superculpabilização ocupavam um lugar preponderante” (DELUMEAU, 2003, Vol. 2, p. 302), a natureza do despertar religioso nem sempre resultava em algo benéfico à sociedade, ao Estado e à Igreja. Em países europeus do início do século XIX, os frades tentavam contrabalançar os sermões, ora apresentando-os com “doçura”, ora com “severidade”,[709] ao contrário do que praticavam no Brasil. Devido à leitura que fizeram da moral do povo – que só

[706] BN, Setor de Periódicos, Relatório do ministério da Justiça – RMJ, 1846, p. 16.

[707] Em 17 de outubro de 1845, o ministro da Justiça comunicou ao bispo de Pernambuco, Antônio Paulino Limpo de Alves, sobre os “excelentes serviços prestados pelos párocos da província do Ceará contra o fanatismo da dita Sociedade dos Penitentes” (AN, Série Justiça, I*J1-8* f. 31).

[708] Declaração do presidente do Ceará, Ignácio Corrêa de Vasconcelos, em seu Relatório anual encaminhado à Assembleia Legislativa, 1 de julho de 1847, p. 9 (http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/173/000009.html - Acesso em 10 de março de 2011).

[709] Jean Delumeau cita estudos sobre a ação dos missionários na Europa da Restauração, de 1815 a 1830, confirmando que as pregações eram voltadas mais para o “temor do que para o amor” (2003, vol. 2, p. 302-307).

pode ter saído do "inferno", segundo declarou frei Gregório de Bene[710] –, a iminência da punição foi tática deliberada para suscitar nas consciências o sentimento do pecado, podendo este ser expiado pela penitência e oração. Devido à característica da religiosidade brasileira que prescindia do clero para a vivência do sagrado, a atitude dos indivíduos que fundaram a "sociedade dos penitentes e defensores da Cruz", nos sertões cearenses em 1845, é bom exemplo para demonstrar os limites das "santas missões" operadas pelos capuchinhos italianos. Em casos como esse, os fiéis ultrapassaram o que lhes fora informado causando preocupações às autoridades pelo comportamento autônomo.

Uma vez encerrada a ação missionária, o povo aceitava as tradições ensinadas pelos pregadores, agregando-as à sua experiência empírica do sagrado, criando, assim, uma forma original de vivência do Evangelho. Imitando os frades, acreditavam poder alcançar a perfeição moral e, consequentemente, a salvação da alma. Os missionários continuaram a atuar nos quatro cantos do Brasil durante o restante do século XIX, o que fez surgir outras sociedades autônomas e inúmeros indivíduos que procuraram seguir o estilo de vida e a aparência destes "santos peregrinos", configurando-se, então, movimentos perigosos à ordem social e religiosa pretendidas. Portanto, e de certo modo, os capuchinhos italianos – bem como o *monge* João Maria de Agostini –, acreditando prestar serviço a Deus colocando a salvação ao alcance das pessoas comuns, foram uma das matrizes das diversas manifestações religiosas populares consideradas heterodoxas que o Brasil conheceu nos séculos XIX e XX.[711]

***

Os episódios de religiosos em desalinho com as leis serviram para que pudéssemos minimamente entender o lugar de atuação dos missionários estrangeiros no Brasil de meados do século XIX, sem deixar de lado João Maria de Agostini. Por essa longa – alguns podem considerá-la longuíssima – digressão, percebemos o método utilizado pelos frades capuchinhos em seu trabalho apostólico que, provavelmente, era o mesmo do eremita italiano. Há vários pontos de aproximação. O primeiro se refere à grande mobilidade apresentada, característica principal dos frades e de João Maria de Agostini que se deslocavam por vários locais do Brasil em função de seus objetivos. Eram, acima de tudo, itinerantes. Em segundo lugar, a mística da

---

[710] Declaração feita pelo frade em carta destinada ao bispo dom Manoel do Monte em 1 de maio de 1845 (ACMRJ, CO 02, Correspondências Recebidas (1825-1910), Primeiro Maço 1829-1894).

[711] Para este trabalho, não tenho como objetivo analisar os desdobramentos à passagem dos religiosos pelo interior brasileiro, nem os que surgiram em função do eremita João Maria de Agostini. Porém, fica a indicação que, tão logo esse deixou o Brasil, nasceram, no Rio Grande do Sul em primeiro lugar, e depois em Santa Catarina e no Paraná, movimentos populares que procuraram seguir os preceitos do "*monge* santo". Além disso, uma série de andarilhos seguiu seus passos sendo confundidos na memória popular que passou a chamar a todos de "*Monge* João Maria".

Cruz era elemento cultural compartilhado pelos pregadores, fossem eles jesuítas, capuchinhos ou solitários eremitas. Erguiam cruzeiros por onde passavam, incentivando orações e penitências. Os missionários italianos tinham modo peculiar de pregar – o terceiro item e a principal característica deles –, amalgamando gestos teatralizados com discursos fortes onde a temática centrava-se nos quatro pontos do "Novíssimo do Homem". Julgo que as pregações de João Maria de Agostini não se distanciavam de assuntos como a morte, o juízo, o inferno e o paraíso – "morte certa, hora incerta; inferno ou céu para sempre; juízo rigoroso".[712] Tanto ele quanto os barbadinhos foram venerados e seguidos como homens santos por causa da aparência, dos costumes e hábitos de rígida moral que encontravam correspondência no teor dramático das pregações. Se o italiano causou transtornos no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina, vimos que os seus conterrâneos também acabaram envolvidos em problemas parecidos. Reprimendas, degredos e deportações foram realidades vividas em função de acusações de incentivarem o "fanatismo" entre os povos e por desobediência aos superiores.

Ao relacionar a atuação e presença de João Maria de Agostini no Brasil com outros personagens não pretendo explicá-lo pelo grupo a que se assemelhava – no caso os frades capuchinhos. Há, sem dúvida, muito de parecido entre eles, tinham práticas comuns e a ideia de autonomia do projeto evangelizador calcado nas doutrinas da *Propaganda Fide*. Agostini atendia às necessidades da Igreja, mas não estava sob vigilância de nenhuma ordem religiosa. Esta condição lhe dava liberdade, mas criava problemas às autoridades seculares na hora de decidir como agir com ele. De fato, não era um religioso como os demais, mas a falta do sacramento da ordem não impede que o vejamos próximo da espiritualidade dos capuchinhos, aliás, espiritualidade inspirada no santo fundador da ordem, Francisco de Assis. Não me parece acaso Agostini ter sido descrito em duas oportunidades como frade: ao sair do Rio de Janeiro em 15 de dezembro de 1844 e ao chegar a Sorocaba em 24 de dezembro do mesmo ano, foi registrado como "frei João Maria de Agostinho".[713] Talvez os que fizeram seu registro acreditaram se tratar mesmo de um frade, talvez franciscano, quem sabe capuchinho, e certamente não cobraram documentos de pertença a uma dessas ordens religiosas. A vestimenta e a aparência física eram similares, quando não idênticas.

Contudo, Agostini sabia de sua condição leiga, por isso salientou que era "solitário eremita" a serviço do próprio ministério, frisando, em várias oportunidades, o vínculo com santo Antão Abade e não com são Francisco. Desse modo, reservava-se o direito da exclusividade, a peculiaridade que o distinguia dos capuchinhos. Porém, aqui reside uma ambiguidade de João Maria de Agostini: Antão não era pregador e nem peregrino, ensinava pelo exemplo e não por

[712] Compêndio da Doutrina Cristã utilizada pelos padres missionários no século XIX, citado por Silva (1982, p. 41).
[713] Documentos citados no terceiro capítulo deste trabalho.

discursos, pelo menos a hagiografia a respeito dele o representa assim; ao contrário de Francisco e seus companheiros, peregrinos de grandes itinerários que fizeram da palavra a arma para levar ao povo comum a oportunidade de também alcançarem a perfeição moral e a salvação, algo que estava restrito, até o século XI, a *monge*s e clérigos.[714]

No Brasil do século XIX, Agostini percebeu que poderia ampliar o campo de atuação pelo espaço concedido aos missionários e a valorização deles pelos governantes. Entre a expectativa de viver como eremita solitário, as possibilidades o fizeram agregar tarefas de pregador itinerante do Evangelho. Sujeito difícil de rotular, criou embaraços a presidentes de província, ministro da Justiça e, no limite, ao Imperador Pedro II. A trajetória deste italiano é complexa, de difícil análise por ser excepcional. Portanto, não é representativa de um grupo, pois nem mesmo os "irmãos leigos" que vieram da Itália para auxiliar os capuchinhos nas missões itinerantes pelo interior brasileiro[715] parecem ter agido como Agostini. Nos próximos dois capítulos, com a apresentação de fontes inéditas, será possível perceber melhor esta distinção entre o eremita e os frades.

Ao se deparar com o *monge* recém-chegado de Santa Catarina, em maio de 1849, Euzébio de Queiróz percebeu tratar-se de um indivíduo incomum, pois era leigo que se comportava como religioso, parecido aos barbadinhos italianos de seu tempo, mas que guardava similaridades aos santos anacoretas do cristianismo primitivo. Mesmo sem declarar publicamente, o ministro pode ter tido a mesma impressão do padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva, que constatou ser o eremita um "sujeito digno de admiração". Contudo, Euzébio de Queiróz sabia que o *monge* causara apreensão a presidentes de província pelo fanatismo que suscitara no povo, por isso procurou cercar-se de informações antes de tomar qualquer decisão. Ao final, o ministro não encontrou culpa alguma nele, e isto se deve, certamente, às cartas dos governos provinciais e de cidadãos do Império que só fizeram afirmações positivas a respeito do eremita. Segundo as testemunhas, seu comportamento era exemplar e nada tinha de reprovável, excetuando a acusação do general Andrea que disse ser o *monge* "dado a bebidas espirituosas e que traficava com pinturas de santos". Mas isto não chegou a macular a reputação de João Maria de Agostini tendo em vista os depoimentos favoráveis que definiram a posição do ministro. Não vendo no eremita um sujeito imbuído de intenções contrárias à ordem do Império, Euzébio de Queiróz pensou ser prudente, tão somente, mantê-lo sob vigilância durante certo tempo.

---

[714] Assunto complexo e que não pretendo aprofundar neste trabalho. Para isso indico a leitura de autores como Jacques Le Goff (2010), Chiara Frugoni (2011) além do livro de André Vauchez (1995) e dois artigos deste mesmo autor (VAUCHEZ, 1987; 1990).

[715] Não encontrei estudos a respeito da participação dos "irmãos leigos" na catequização e evangelização dos brasileiros do século XIX. Em termos documentais, não localizei um nome sequer que os identificasse, mas sabe-se que atuavam ao lado dos capuchinhos italianos e também de modo autônomo. Ao que parece, João Maria de Agostini foi o mais célebre "irmão leigo" do Brasil oitocentista.

## 5.5. O maior de todos benfeitores

Sendo necessário desvendar quem eram os amigos do eremita no Rio de Janeiro, seus benfeitores/protetores que podem tê-lo acolhido enquanto esteve na capital do Império, percebi que havia uma informação importante presente no jornal *Diário do Rio de Janeiro* que indicava caminho a ser seguido. No dia 23 de maio de 1849, quando de Santa Catarina desembarcaram os passageiros do Vapor *Todos os Santos*, o eremita foi descrito como "sardo *monge* João Maria Agustine." O detalhe é sutil, mas revelador por indicar a nacionalidade jurídica daquele que acreditávamos ser italiano. Ao contrário do registro feito em agosto de 1844, quando pela primeira vez desembarcou na capital do Império e foi descrito como "italiano *Giovanni Ma de Agostini*", agora, em maio de 1849, estava clara a origem jurídica do eremita: o Reino da Sardenha, pois, como se sabe, até 1861 não existia a Itália como Estado Nação.[716]

De acordo com Fernando Devoto (2006, p. 46-47), os imigrantes italianos que estavam na América não nutriam sentimento de pertença aos reinos aos quais juridicamente se ligavam, como o Reino da Sardenha, Reino das Duas Sicílias, Estados Pontifícios ou outros. Por exemplo, no momento de contraírem matrimônio, a maioria dos genoveses descrevia-se como "genoveses" e não como sardos ou italianos. Para quem se apresentava como italiano, a Itália mostrava-se como "pátria ideal" em oposição à pátria jurídica. Por outro lado, a imagem que os outros faziam dos peninsulares tendia a identificá-los genericamente como italianos, independentemente da sua origem jurídica, que poderia ser a Sardenha, as Duas Sicílias, Roma, etc. Porém, isto não se aplicava quando um estrangeiro estava sob investigação das autoridades brasileiras, pois a "pátria ideal" não existia no campo das relações diplomáticas. Para mostrar como funcionavam estes trâmites burocráticos, o caso de um hispânico/italiano em terras sul-americanas é exemplar.

Em setembro de 1844, o espanhol Pedro Boggiere apresentou-se ao presidente da província fluminense solicitando carta de recomendação para viajar até Minas Gerais. O espanhol mostrou documento escrito pelo governador de Ceuta, na África, para comprovar que estava legalmente incumbido de angariar dinheiro em favor das pessoas miseráveis. Ao ser questionado pelo presidente Aureliano de Souza Oliveira Coutinho, o espanhol caiu em contradição, sendo inquirido a falar a verdade sobre suas intenções. Pedro Boggiere, então, utilizou os recursos possíveis, exibindo diploma de doutor em medicina conseguido em Buenos Aires além da assinatura de Juan Manoel de Rosas comprovando serem os seus documentos

[716] De acordo com Amado Luiz Cervo (1990, p. 21), o Reino da Itália, ao contrário do que historiadores acreditam, passou a existir juridicamente em 1861, e não em 1870 que corresponde à data da tomada de Roma pelo Exército do Piemonte. Tendo como primeiro Rei Vítor Emanuel II, em 1861 vários países reconheceram o Reino da Itália, dentre eles o Brasil.

originais. Mesmo assim o presidente fluminense continuou a desconfiar do dito espanhol. Para tentar desmascarar o estrangeiro, Oliveira Coutinho obrigou-o a assinar o nome e a relatar, em uma folha de papel, os objetivos de sua missão. Negando-se a escrever, o espanhol “mudou de cor” e ficou assustado ao ouvir que seria encaminhado ao chefe de Polícia. Neste momento, Pedro Boggiere, segundo o presidente, “levantou-se e deitou-se a correr” do gabinete, sendo necessária a intervenção de ajudantes de ordens para prendê-lo e evitar que se evadisse.[717]

Enviado à Cadeia do Aljube, Pedro Boggiere teve que esperar sua situação ser resolvida. Para isso, o ministro da Justiça entrou em ação mobilizando o chefe de Polícia, a secretaria dos Negócios Estrangeiros e os cônsules de Sua Majestade Católica e da Confederação Argentina para conseguir informações a respeito do referido espanhol. O embaixador da Espanha respondeu que Pedro Boggiere era um “aventureiro” que falava muito mal o idioma, suspeitando-se, portanto, que fosse de outra nacionalidade.[718] Por seu turno, o plenipotenciário argentino, Tomas Guido,[719] respondeu que o diploma de medicina apresentado por Pedro Boggiere era “apócrifo” por cinco motivos: falta de correção no idioma castelhano; por não estar assinado pelo presidente do Tribunal de Medicina de Buenos Aires; por não ter o selo do mesmo Tribunal; por Pedro Boggiere não conhecer nenhum dos membros que assinam o diploma; e pela inversão dos nomes de dois dos médicos ali citados.[720] Diante de todas estas evidências e pelo interrogatório feito pelo chefe de Polícia ao espanhol, o governo brasileiro autorizou a deportação, para Montevidéu, do suspeito.[721]

Pedro Boggiere – pelo interrogatório se descobriu que sua mãe era italiana – vinha se apresentando como médico em várias cidades brasileiras, dentre elas Rio Grande, Desterro e Santos,[722] até chegar ao Rio de Janeiro e suscitar a desconfiança do governo fluminense. Foi detido e se tornou alvo de investigações, o que revelou ser ele sujeito corrompido por se fazer passar por outra pessoa – no interrogatório admitiu a falsidade ideológica, pois o diploma fora

---

[717] Ofício do presidente fluminense, Aureliano de Souza Oliveira Coutinho, ao chefe de Polícia da província, Francisco Ramiro de Assis Coelho, 13 de setembro de 1844 (AN, Série Justiça, Polícia da Corte, IJ6-202).

[718] Ofício do cônsul de Sua Majestade Católica residente no Brasil ao ministro dos Negócios Estrangeiros, 19 de setembro de 1844 (AN, Série Justiça, Polícia da Corte, IJ6-202).

[719] Tomás Guido, conhecido embaixador na Corte e fidelíssimo às causas do governador de Buenos Aires Juan Manoel de Rosas, iniciou o ofício dando “Viva la Confederacion Argentina”. Só faltou a segunda parte: “Mueran los salvajes inmundos Unitários”. Esses dizeres apareciam frequentemente nos cabeçalhos da correspondência oficial da Confederação Argentina (FERREIRA, 2006, p. 125).

[720] Documento do plenipotenciário (embaixador) da Legação Argentina no Império, Tomás Guido, ao ministro dos Negócios Estrangeiros, Ernesto Ferreira França, 17 de setembro de 1844 (AN, Série Justiça, Polícia da Corte, IJ6-202).

[721] A ordem de deportação partiu do ministro da Justiça, Manoel Antônio Galvão, em 17 de outubro de 1844, que autorizou dar passaporte a Pedro Boggiere para este seguir no Brique Nacional “Constante Amizade” para Montevidéu. O passaporte foi emitido pelo chefe de Polícia da Corte, e o preço da passagem custou aos cofres públicos 80 mil réis.

[722] De acordo com interrogatório que prestou ao chefe de Polícia do Rio de Janeiro em 27 de setembro de 1844 (AN, Série Justiça, Polícia da Corte, IJ6-202).

dado para um espanhol seu homônimo. Por ser considerado "um estrangeiro muito suspeito", foi mandado sair do Império.[723] Então, tendo como exemplo este caso do espanhol Pedro Boggiere, imaginei que algo similar poderia ter ocorrido ao sardo João Maria de Agostini. Ao chegar ao Rio de Janeiro em maio de 1849, e sendo ele originário do Piemonte – lembremos do termo de apresentação feito na cidade de Sorocaba em 24 de dezembro de 1844[724] –, o ministro da Justiça recorreria ao embaixador do Reino da Sardenha na Corte para levantar dados sobre o passado do *monge*. Contudo, após pesquisas,[725] nada encontrei para confirmar minha hipótese.

Tal como acontecia com os estrangeiros que tinham sua vida pretérita investigada por motivos variados, acreditei na possibilidade de Euzébio de Queiróz ter recorrido ao cônsul da Sardenha para buscar subsídios que esclarecesse quem era o dito *monge* João Maria, haja vista a sua condição de súdito do Reino da Sardenha. Se assim tivesse feito, quem sabe o que teria descoberto? Que segredos seriam revelados sobre o passado de *Giovanni de Agostini*?[726] Se o cônsul sardo na Corte resolvesse comunicar-se com o Reino em busca de informações a respeito do eremita, descobriria a autoria de algum crime de morte e a fuga para o Brasil como meio de escapar de possíveis punições? Ou então, tal como os revolucionários republicanos do Piemonte, estava na América em exílio por desavenças com a Santa Sé? Contrariando as versões que afirmam ter sua vida peregrina iniciado como forma de castigo auto-imposto por uma grande ofensa a Deus,[727] o cônsul sardo talvez informasse que *Giovanni de Agostini* era simplesmente indivíduo que fizera votos simples de pobreza e castidade para viver como pregador leigo e itinerante. Seja como for, se o cônsul repassou algo ao ministro da Justiça, este nada escreveu a respeito.

---

[723] Conforme relatório anual feito pelo chefe de Polícia apresentado ao ministro da Justiça em 11 de dezembro de 1844 (AN, Série Justiça, Polícia da Corte, IJ6-202).

[724] "Frei João Maria d'Agostinho, natural de Piemonte, Itália, idade 43 anos, solteiro, profissão de solitário Eremita, vindo para exercer o seu Ministério (...)". Livro de Registros de Estrangeiros, folha 18, 1842-1865, Apresentação de Estrangeiros – Delegacia, Sorocaba, SP. Este livro se encontra na cidade de Sorocaba, no Arquivo do Gabinete de Leitura (GOES, 2007, p. 89).

[725] No Arquivo Nacional, fiz ampla consulta nas pastas da Polícia da Corte, nos ministérios da Justiça e Estrangeiros, nos documentos das províncias do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e Rio de Janeiro. No Arquivo Histórico do Itamaraty (AHI, RJ), trabalhei com as pastas das Legações Estrangeiras que mantinham repartições consulares na Corte: Gênova (246/1/1; 246/1/2); Roma (262/3/13; 262/3/14); Sardenha (245/4/18; 286/1/16; 286/1/18; 286/1/19; 286/4/3); Santa Sé (289/2/8; 289/2/13). Também nos ministérios e repartições federais centrando as buscas nos documentos do ministério da Justiça e Polícia (301/1/11; 303/3/2; 303/3/8).

[726] Pouco antes de encerrar minhas pesquisas, consegui cópia da certidão de batismo de João Maria de Agostini. Nascido na comuna de Sizzano, na diocese de Novara (no Piemonte italiano), foi batizado em 25 de dezembro de 1802 com o nome "Joannes" (latim de Giovanni). Era filho de *Giuseppe de Agostini* e *Francisca Comera* (Cópia feita pelo Arcipreste da comuna de Sizzano, mons. Santino Tognacca, em 30 de novembro de 1955 e enviada à Arquidiocese de Santa Fe, Novo México, EUA – Copied from the files of the Archdiocese of Santa Fe, New México, Cod. C1).

[727] Como afirmei em capítulo anterior, tanto os pesquisadores norte-americanos quanto os brasileiros pouco sabem sobre o passado do eremita na Itália, não tendo certezas quanto às versões que acreditam num passado delituoso de *Giovanni de Agostini*.

Euzébio de Queiróz sabia que sobre os ombros do *monge* pesavam acusações como exercício indevido da medicina e falsas promessas de cura.[728] E ainda, por não ter ordens sacras e nem pertencer a qualquer ordem monástica, foi tido por impostor religioso e incentivador de fanatismo entre o povo.[729] Além disso, traficava imagens e pinturas de santos da região das antigas missões jesuíticas.[730] As denúncias eram essas e acredito que nada além disso chegou ao conhecimento do ministro. Se existiam elementos suficientes para a deportação, contudo, havia testemunhos amplamente favoráveis ao eremita, mostrando-o como homem idôneo, devoto, disseminador da Cruz e preocupado com a salvação das almas. Com base nesse discurso, Euzébio de Queiróz deu liberdade a João Maria de Agostini. Sem registros que esclarecessem o passado do sardo/italiano, bem como o que fez no Rio de Janeiro, passei a analisar depoimentos elaborados posteriormente aos acontecimentos para desvendar seu destino após sair da capital do Império.

O senador José Martins da Cruz Jobim, em junho de 1874, afirmou que João Maria, posteriormente ao seu retiro na Ilha do Arvoredo, "veio para o Rio de Janeiro, daqui foi para Petrópolis e depois se internou pelo interior da província, supondo-se que morrera, porque nunca mais houve quem desse notícias dele."[731] Duas décadas depois, Felicíssimo de Azevedo escreveu que o *monge*, em 1848, havia sido deportado do Rio Grande do Sul para o Rio de Janeiro com recomendações do general Andrea ao ministro da Justiça; e este, por sua vez, mandou-o ao chefe de Polícia com instruções especiais.[732] Na sequência da narrativa, Azevedo afirmou ter lido um documento – que não consegui encontrar em minhas pesquisas – onde o chefe de Polícia respondia a Euzébio de Queiroz que o "monge João Maria Agostini se asilara na Rua do Catete, n. 13, com proibição de curar e fazer prédicas."[733]

Mesmo que José Martins da Cruz Jobim e Felicíssimo de Azevedo não apresentem a localização de suas fontes – não era preocupação deles seguir os rigores que regem os trabalhos

---

[728] Acusações feitas pelos médicos da Faculdade de Medicina da Corte não direcionadas exclusivamente ao *monge* João Maria de Agostini, antes a todos aqueles que não possuíssem certidão emitida por entidade reconhecida pelas autoridades. Vimos isto no primeiro capítulo deste trabalho, no subtítulo: "Uma questão de saúde pública". Também o médico Thomas Antunes de Abreu, que fora analisar as águas minerais de Santa Maria, no início de 1849, acusou indiretamente, em seu relatório, o *monge* que ali estivera tempos antes, dizendo que o povo deixava-se arrastar facilmente pela "vozeria dos lunáticos". Relatório do Dr. Thomaz de Abreu, BRG, Jornal *Diário do Rio Grande*, 22 de junho de 1849, p. 3.

[729] Segundo declarações do presidente do Rio Grande do Sul, o general Francisco José de Souza Soares de Andrea, logo que o *monge* chegou a Porto Alegre após ter sido detido no Cerro do Botucaraí, em outubro de 1848. Conforme apresentado no primeiro capítulo.

[730] Opinião do general Andrea citado em documento enviado ao ministro da Justiça em março de 1849. Ofício citado no capítulo anterior.

[731] De acordo com discurso no Senado, 15 de junho de 1874, p. 262. BN, Setor de Periódicos, Anais do Senado.

[732] Azevedo acertou ao afirmar que o ministro enviou o *monge* para o chefe de Polícia com recomendações especiais, por outro lado desconheceu, ou esqueceu-se de mencionar, sobre o tempo de autoexílio do eremita na Ilha do Arvoredo.

[733] "Morro das Cruzes II", Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 18 de março de 1895 (Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa, Porto Alegre – MCSHJC).

acadêmicos –, as hipóteses elencadas são indícios para se chegar a possíveis paradeiros do *monge*. Antes de tudo, vale ressaltar que é provável ter o médico Cruz Jobim aproveitado a estada de João Maria no Rio de Janeiro, em meados de 1849, para interrogá-lo a respeito dos acontecimentos recentemente ocorridos no Rio Grande do Sul, e, nesta conversa, ouviu do italiano pormenores de sua "prisão" aos pés do Cerro do Botucaraí.[734] Quanto a Felicíssimo de Azevedo, este deixa a entender que as informações sobre João Maria no Rio de Janeiro são oriundas de registros documentais, apesar de não mencionar onde os encontrou e nem esclarecer o que havia na Rua do Catete número 13.

Em meados do século XIX, a Rua do Catete era local de residência dos mais valorizados no Rio de Janeiro, habitada por políticos e comerciantes de renome da época do Império (GERSON, 1965, p. 341-344). A rua funcionava como ligação entre a área urbana e as freguesias de Copacabana, Lagoa e Gávea, iniciando nas imediações do outeiro da Glória – onde ainda se pode encontrar igreja que se sobrepôs a uma ermida edificada pelo português Antônio Caminha em 1671[735] – e findando na praia de Botafogo. O n. 13 da Rua do Catete se refere, portanto, ao seu começo, próximo ao Palácio Episcopal ladeado por casarão construído em 1862 que abrigou, sucessivamente, residência particular, o Asilo chamado São Cornélio e a Faculdade de Medicina Souza Marques.[736] Hoje o casarão está abandonado.

Quando Felicíssimo menciona que o *monge* se "asilara na Rua do Catete n. 13", talvez tivesse em mente que ali funcionava o Asilo São Cornélio que servia como prédio de recolhimento – para crianças. Outro problema é que tal abrigo foi fundado somente em 1896, e João Maria de Agostini chegou ao Rio em maio de 1849, antes, portanto, da existência do asilo. Ao procurar informações sobre o que havia naquele endereço, descobri que, no começo da Rua do Catete, esquina com a Santo Amaro, morava o Conde de Caxias, ali residindo até 1860.[737] Seria possível o *monge* ter sido hospedado na casa do já destacado militar brasileiro? É de fato

---

[734] Ao médico o *monge* teria dito que, "se tivesse querido que o povo resistisse à sua prisão, não teria ficado um só cabelo na cabeça dos soldados que o tinham ido prender [no Cerro do Botucaraí], mas ele mesmo aconselhou ao povo que o deixasse partir para aquele martírio, a fim de voltar depois para eles mais santo e mais milagroso." Conforme discurso de Cruz Jobim no Senado, 15 de junho de 1874, p. 261 (BN, Setor de Periódicos, Anais do Senado).

[735] Para informar sobre a origem da ermida e depois igreja da Glória, Riolando Azzi (1976, p. 376-377) cita as obras de Vivaldo Coaracy (*Memórias da cidade do Rio de Janeiro*, 1955) e de José de Alencar (*Crônicas dos tempos coloniais II – O ermitão da Glória*, 1895). Segundo as informações, teria sido o ermitão Antônio Caminha – português chegado ao Rio de Janeiro na metade do século XVII – que deu início à devoção a Nossa Senhora da Glória esculpindo imagem de madeira em tamanho natural da Virgem. Figura histórica e lendária, o referido ermitão parece ser o mais antigo do Brasil, não obstante ser o menos estudado (AZZI, 1976, p. 376).

[736] http://bairrocatete.vilabol.uol.com.br/continua4.html (Acesso em 30 de novembro de 2009 e 18 de maio de 2011).

[737] Segundo Brasil Gerson (1965, p. 343), Conde de Caxias morou no início da Rua do Catete entre os anos de 1850 e 1860. Após isso, ergueu-se, no lugar da casa, o Palacete do Ribeirinho, comprado mais tarde pelo senhor Cornélio dos Santos. Ao falecer em 1894, o filho de Cornélio doou o palacete à Santa Casa de Misericórdia que o tornou o Asilo São Cornélio para menores. Para mais detalhes a respeito de moradores ilustres da Rua do Catete à época do Império e República, consultar obra de Brasil Gerson (1965, p. 341-351).

tentador acreditar no contato entre o ilustre personagem e o humilde eremita, porém, a falta de documentos não me permite ir além da suposição. Seja como for, Luiz Alves de Lima e Silva tinha vizinhos tão importantes quanto ele, como o ex-tropeiro sul-rio-grandense João da Silva Machado, militar que ostentava o título de Barão de Antonina e que possuía casarão na Rua do Catete (GERSON, 1965, p. 344). De qualquer forma, se o dado apresentado por Felicíssimo de Azevedo está correto, o *monge* pode, sim, ter permanecido tempo sob proteção de algum membro da nobreza imperial.

Sabe-se que esta não seria a primeira vez que o eremita habitava residências pertencentes a homens de destaque, pois, como vimos em capítulos anteriores, permaneceu dias na casa do presidente de Santa Catarina, marechal Antero Ferreira de Brito, e, antes disso, no palácio do governador de Buenos Aires Juan Manoel de Rosas. Em ambos estes lugares o italiano esteve sob vigilância, retido enquanto decidiam o que fazer com ele. Quem sabe este mesmo procedimento não tenha se repetido no Rio de Janeiro? Evidentemente existiam tantos outros locais em que o *monge* poderia se instalar, como casa de retiros, na Santa Casa de Misericórdia, no prédio onde estavam os capuchinhos no Morro do Castelo, no Mosteiro de São Bento, no Convento de Santo Antônio (dos franciscanos), ou no dos carmelitas.[738] Enfim, opções não faltavam, porém, ele não tinha ordens sacras e nem pertencia a quaisquer institutos monásticos. Sendo assim, dificilmente ocuparia um lugar junto aos religiosos ordenados. Está descartada a sua ida para qualquer casa de detenção, pois sua condição não era a de prisioneiro.[739] Sem encontrar comprovação sobre o local de residência do "sardo *monge*" nesta segunda vez em que esteve na capital do Império – da primeira vez, em 1844, ele habitou o Cerro da Gávea –, foi necessário seguir adiante na análise de sua trajetória.

Os pesquisadores norte-americanos que tomaram contato com as cartas de recomendação e os passaportes do "solitário" que viveu nos desertos do Novo México, entre 1863 e 1869, confirmaram que, em meio a estes documentos, existiam muitos escritos por governadores e homens de altas colocações (CAMPA, 1994, p. 172). Nos manuscritos do eremita há referências sobre a passagem por diversas cidades importantes da América, inclusive capitais como o Rio de Janeiro. Mencionando especificamente sobre sua experiência nesta cidade, *Juan Maria de*

[738] Segundo Riolando Azzi (1978, p. 443) havia, no Rio de Janeiro em meados do século XIX, 22 conventos religiosos pertencentes a diversas ordens, tanto masculinas quanto femininas.
[739] Havia a Cadeia do Aljube, prédio originalmente criado para prender sacerdotes, mas, em meados do século XIX, abrigava simples detentos. Não creio ter o *monge* sido enviado para lá porque ele não era prisioneiro. Duas listas de presos da Cadeia do Aljube, uma feita em novembro de 1848 e outra em 25 de setembro de 1849, podem ser encontradas no Arquivo Nacional – AN, Série Justiça-Polícia da Corte, IJ6-211 e IJ6-212. Havia 185 detentos na Cadeia do Aljube em setembro de 1849, superlotada como as demais cadeias do Rio de Janeiro. A Câmara Municipal do Rio de Janeiro nomeou uma comissão composta de cidadãos higienistas, como o médico José Martins da Cruz Jobim, para visitar as prisões civis, militares e eclesiásticas e todos os estabelecimentos públicos de caridade, e ver a situação de salubridades desses locais. Sobre o Aljube, as descrições foram de espanto devido às más condições de higiene (RIHGB, Vol. 140, Tomo 86, "O Aljube", 1919, p. 358-362).

*Agostini* registrou a identidade daquele que pode ter sido o seu maior benfeitor no Brasil, quiçá na América:

> O imperador Pedro II concedeu-me a sua amizade, dando-me obséquios e favores que ele não daria para qualquer pessoa. Estas honras, contudo, não eram úteis para alguém que procurava uma vida de solidão e sofrimento; após isso, deixei a capital brasileira para nunca mais retornar (*apud* Wolfe, 1925, p. 5).

O pesquisador Arthur Leon Campa, ao olhar para a trajetória do eremita, acreditou ser difícil entender como um homem que buscava constante e insistentemente a vida solitária poderia manter contato com pessoas importantes, recebendo cortesias que eram recusadas por serem "honrarias exageradas". Apesar das dúvidas, "os lugares e as pessoas que o eremita mencionou são geográfica e historicamente corretos," concluiu Campa (1994, p. 173). A meu ver, a confirmar-se este encontro entre o *monge* e o Imperador,[740] têm-se mais um motivo que explica as razões de o ministro da Justiça ter concedido liberdade a João Maria em sua segunda permanência no Rio de Janeiro. Contando com a proteção e a augusta amizade do monarca, dificilmente ele ficaria à mercê de punições e constrangimentos.

O audacioso eremita de fato possuía desenvoltura e autoconfiança para se apresentar e portar-se dignamente diante de autoridades. Esteve em Buenos Aires e promoveu-se ao governador Rosas, revelando habilidades de missionário, pregador do Evangelho e conhecedor de idiomas cultos e vernáculos. Por isso foi enviado para catequizar os índios nos pampas. No Brasil, ao ser convocado pelo jovem monarca brasileiro, deve ter utilizado os mesmos recursos, mostrando, também, humildade e resignação, pois precisava convencer dom Pedro de suas intenções. Neste encontro,[741] João Maria deparou-se com qualidades conhecidas do Imperador, como afabilidade e disposição em receber aqueles que o procuravam, e estes são motivos para acreditarmos porque o eremita entendeu ser importante mencionar, em seus manuscritos, a audiência ocorrida com dom Pedro. Do mesmo modo a tantos outros estrangeiros que se encontravam com o monarca, Agostini também se impressionou com sua cortesia, quase reproduzindo a afirmação do médico alemão Robert Avé-Lallemant: "Sua Majestade me recebeu

---

[740] Em minhas pesquisas não encontrei registros deste encontro e nem documentos indicativos, o que de modo algum invalida a afirmação presente nos manuscritos do eremita *Juan Maria de Agostini*. Em depoimentos colhidos por pesquisadores junto a devotos do "santo *monge*", há menção de que João Maria de Agostini havia sido inocentado pelo Imperador das acusações que pesavam sobre ele. Esta afirmação foi feita por antigos moradores da cidade paranaense da Lapa, entrevistados na década de 1950 por Oswaldo Cabral (1960) e Aramis Gorniski (1980).

[741] Este encontro pode ter acontecido na fazenda de Santa Cruz ou no palácio residencial de São Cristóvão, na Quinta da Boa Vista, locais onde o Imperador recebia visitas e dava audiências, e não em Petrópolis como primeiramente suspeitei. A "cidade de Pedro" ainda estava em construção em 1849, não sendo utilizada pela família imperial nem mesmo durante a epidemia de Febre Amarela que assolou o Rio de Janeiro no verão de 1850. Durante a epidemia, a família optou por permanecer na Fazenda de Santa Cruz, ocasião que o segundo filho do casal, o pequenino d. Pedro Afonso, de apenas dois anos, veio a falecer provavelmente em decorrência da Febre Amarela (SCHWARCZ, 2007, p. 229; 586).

com a bem conhecida benevolência", mostrando-se "sempre disposto a ouvir e considerar os desejos, os pedidos e petições daqueles que o procuravam, quer em sua residência em São Cristóvão, quer em Petrópolis". Enaltecendo estas características, declarou que "o Imperador pertence a todos e por isso todos pertencem ao Imperador" (LALLEMANT, 1980, p. 96).

De acordo com Riolando Azzi, alguns religiosos contavam com a afeição e a "cordial amizade" do Imperador, destacando-se frei Pedro de Santa Mariana, carmelita e pedagogo do jovem monarca; o lazarista e bispo D. Antônio Ferreira Viçoso; e, por fim, frei Fidélis de Ávola, capuchinho que atuou como capelão do Exército brasileiro na Guerra do Paraguai. Após o retorno deste da guerra, dom Pedro II visitou-o para agradecer pelos relevantes serviços prestados ao Império, deixando registrado assim em seu diário: "Jamais visitei pessoa alguma particular no Rio de Janeiro, mas visito e visitarei sempre meu caro frei Fidélis por todos os motivos" (Primério *apud* AZZI, 1977(d), p. 144).[742]

Por ser um governante acessível, ao Imperador vincularam-se imagens positivas, como simpatia e benevolência.[743] Os missionários perceberam isso e trataram de abrir uma via direta de comunicação com Sua Majestade, utilizando-a a todo instante. Não foi incomum a tentativa de apelação a dom Pedro II para reverter situações adversas vividas pelos religiosos, principalmente quando se viam acusados de agirem contra as leis brasileiras. Diante disso, o ministro da Justiça abria mão de julgar e deixava, então, que o Imperador desse a sentença. Os casos dos franciscanos João do Lado de Cristo e José de Santa Leocádia, além do capuchinho Gregório Maria de Bene – vistos anteriormente neste capítulo – foram levados para a apreciação do monarca, e o veredicto, por sinal, foi condescendente dadas às faltas cometidas por eles. Comprovava-se, assim, a benignidade do Imperador que abrandava as penas.

Ao interferir nas atribuições da Igreja e do ministério da Justiça e Negócios Eclesiásticos, o Imperador utilizava-se de um direito adquirido, afinal a Constituição de 1824 garantia o uso do poder Moderador a qualquer momento. No entanto, sabe-se que o monarca admirava religiosos europeus por sua formação cultural – embora não lhe agradasse a ligação deles com Roma –, permitindo a entrada de vários institutos no Brasil sem impor restrições.[744] Quando frades desempenhavam bem suas funções de ministros da religião, dom Pedro II honrava-os com

---

[742] Esta proximidade do Imperador com o frade era bastante criticada por seus adversários, como Saldanha Marinho que, em fins de 1874, escreveu: "E os padres do Castelo valem tudo, até visitas de Sua Majestade o Imperador, que se dignou ir cumprimentar ali um dos membros mais proeminentes do jesuitismo, entretanto que homens notáveis do país e cobertos de relevantes serviços não têm recebido igual favor". Saldanha Marinho utilizava o pseudônimo "Ganganelli" para escrever seus artigos, como este, "A Igreja e o Estado", publicado no Rio de Janeiro em 1875, onde criticava duramente o comportamento do Imperador em visitar o referido capuchinho no morro do Castelo (*apud* AZZI, 1977(d), p. 144).

[743] Um dos melhores estudos a respeito da imagem pública de dom Pedro II foi feito por Lilia Moritz Schwarcz, "As barbas do Imperador" (2007), onde podemos verificar atributos ligados à personalidade do "monarca dos trópicos".

[744] Sobre a entrada de institutos religiosos durante o Segundo Reinado, consultar Riolando Azzi (1978).

*Breves* de "Missionários Apostólicos", como fez com o franciscano João do Lado de Cristo em 1845. Julgando mais adequado para o seu tempo as congregações religiosas que se dedicassem à educação da juventude, à catequese do povo e à evangelização do gentio, o monarca de fato não simpatizava com institutos que mantinham seus membros vinculados ao claustro. Opinião, aliás, da maior parte da sociedade política de então que não aceitava a ideia de ordens contemplativas.

Autores afirmam que o Imperador tinha postura "anticlerical",[745] porém, Riolando Azzi, em diversos artigos, demonstrou justamente o contrário, ou seja, que dom Pedro II foi "sempre extremamente condescendente com relação às instituições religiosas," e até os jesuítas espanhóis, presentes no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina desde 1842, tiveram seu reingresso permitido pelo monarca (AZZI, 1977(d), p. 147). Se os jesuítas foram tolerados, os capuchinhos, ao invés, gozaram do total apoio do governo Imperial, recebendo de dom Pedro II, em 1843, a igreja de São Sebastião no Rio de Janeiro, no morro do Castelo (Ibid., p. 143), para servir como centro da Missão na Corte e casa de retiro aos frades.[746]

Não se sabe se o eremita Agostini já conhecia a dom Pedro II – ou a Imperatriz Teresa Cristina, que era filha do Rei das Duas Sicílias, reino localizado na Península Itálica – antes dos fatos ocorridos no sul do Brasil, em 1848. O provável é que, em função da fama e dos muitos comentários que havia a respeito do "*monge* milagroso do Rio Grande", o Imperador tenha alimentado curiosidade em conhecer tal sujeito. Ao argumentar e justificar seus atos, João Maria pode ter sensibilizado e arrancado a admiração do monarca, fazendo esse colocar-se como benfeitor do humilde e admirável peregrino. Exagerando, ou não, sobre a amizade, obséquios e favores que dom Pedro concedeu a ele, é possível que neste encontro o *monge* recebera indicações do Imperador de que a região serrana do Rio de Janeiro era sítio adequado para quem buscasse isolamento. Confirma-se, desse modo, a declaração do médico Cruz Jobim, feita décadas depois, quando declarou que o *monge* fora para Petrópolis depois de deixar a capital do Império.[747]

Naquele ano de 1849, a incipiente colônia alemã estava sendo projetada para servir como residência de verão à família imperial, atraindo, desde então, grande atenção das pessoas,

[745] Apesar de dizer que "diversos autores consideram D. Pedro II como anticlerical", Riolando Azzi cita somente um: Wanderley Pinho que analisou as "Cartas do Imperador ao Barão de Cotegipe" (AZZI, 1977(d), p. 124).
[746] Há, aqui, uma inversão do que ocorreu no período colonial, quando as demais ordens religiosas penaram para entrar no Brasil e só com a União Ibérica (1580-1640) é que os concorrentes dos jesuítas – franciscanos e carmelitas – começaram a se estabelecer. Por ironia da história, no período Imperial eram os jesuítas os tolerados, e isto tem relação com os resquícios das medidas antijesuíticas empreendidas pelo Marques de Pombal no século XVIII. Sobre este assunto, consultar Jonathan Wright (2005, p. 149-236).
[747] Discurso no Senado, 15 de junho de 1874, p. 262. BN, Setor de Periódicos, Anais do Senado.

principalmente daqueles que tinham meios para seguir os passos do Imperador.[748] Para o eremita, a "cidade de Pedro" configurou-se o destino ideal, pois, encravada na Serra dos Órgãos, em meio à extensa cadeia de montanhas, possuía cerros de grande altura. Diante da exuberância dos "Alpes fluminenses", João Maria poderia, finalmente, voltar à sua desejada vida solitária, praticar seus exercícios espirituais e receber a visita dos anjos. Ao se transferir para a região serrana, deixou muitos sem respostas sobre seu paradeiro, fazendo com que homens como o médico Cruz Jobim suspeitassem ter ele falecido. Quanto a dom Pedro II, este ainda teria contato com as histórias do *monge*, mas não suspeitaria se tratar do mesmo indivíduo.[749]

Independentemente da montanha que tenha escolhido como morada, João Maria de Agostini não deve ter permanecido por muito tempo na Serra dos Órgãos, pois sua vocação de peregrino falava tão alto quanto a de eremita. Não estando mais sob vigilância, não havia o que temer. O mundo novamente se abria a sua frente, estava só, livre e independente. Podia ser o que era, fazer ou deixar de fazer o que bem entendesse, pelo menos era assim que deve ter se sentido pouco antes de se embrenhar pelo interior da província fluminense rumando para destino ignorado por todos. Como declarou em seus manuscritos, nunca mais retornou à capital do Império, porém, ainda teria de enfrentar grandes desafios até deixar definitivamente o território brasileiro.

---

[748] Lilian Moritz Schwarcz (2007, p. 231-245) apresenta detalhes de como um local isolado nos "Alpes fluminenses", aos poucos, foi se povoando em função da ideia do Imperador em construir ali um palácio para ele, sua família e amigos.

[749] Exilado na França após o golpe republicano de 1889, o então ex-Imperador leu um texto do Visconde de Taunay onde esse comentava sobre um frade que morou em uma gruta perto da cidade da Lapa, no Paraná, na década de 1840 (RIHGB, Vol. 53, 1890, p. 193-241). Pedro de Alcântara não associou os sujeitos, não suspeitando que o tal frade "Agostinho Maria", descrito por Taunay, era o mesmo que, em 1849, esteve no Rio de Janeiro e foi recebido em audiência. O monarca fez o seguinte comentário ao referido texto: "Isto aumenta muito a minha curiosidade de conhecer a vida de uma espécie de leigo-ermitão que habita no pitoresco *Mont Cassieu*, perto de Cannes, onde escrevo estas linhas a 3 de julho de 1890". RIHGB, Vol. 130, Tomo 77, 1914, p. 89-90 (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, Sala de Leitura). As revistas do IHGB estão disponíveis na internet: http://www.ihgb.org.br/rihgb.php.

# CAPÍTULO 6

## O TRIUNFO DO EREMITA

Desde há mais de um século hipóteses vêm sendo apresentadas por pesquisadores brasileiros para esclarecer o que aconteceu ao *monge* João Maria de Agostini depois da visibilidade alcançada no sul do Brasil. Sabe-se que esteve no Rio de Janeiro no ano de 1849, contudo, após isso, tudo mais são suposições. A rota percorrida, os caminhos tomados e os locais habitados são imprecisos, assim como onde, quando e como morreu. O motivo para tantas dúvidas era atribuído à falta de documentos confiáveis e, segundo Nilson Thomé (1999, p. 45), porque "sobre ele pouco se escreveu durante o seu tempo". Partindo desse pressuposto, os interessados em desvendar o destino do italiano restringiram-se, em sua maioria, a coletar depoimentos principalmente junto aos devotos do "santo monge", o que de fato pouco contribui para quem tem por objetivo acompanhar a trajetória do sujeito histórico. Na verdade, como venho procurando demonstrar ao longo do trabalho, havia pistas a serem seguidas, não somente documentais, mas, também, historiográficas, e uma delas foi escrita pelo pároco da cidade sul-rio-grandense de São Borja, o que veremos a seguir.

### 6.1. Pelos caminhos dos desbravadores

Vigário colado de São Borja (RS) desde o início de 1850, o padre João Pedro Gay realizou várias visitas aos povos de sua freguesia, interessando-se pela história das missões jesuíticas. Após anos de pesquisa, escreveu trabalho que foi publicado em 1863 na Revista do IHGB,[750] apontando, inclusive, os abusos variados que os indígenas vinham sofrendo por parte

[750] O trabalho foi publicado em 1863 na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – RIHGB, Tomo 26 (Disponível em: http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=19). A segunda edição é de 1942 (Rio de Janeiro: Imprensa Nacional), e é a que utilizo para esta pesquisa.

das administrações que se sucederam à expulsão dos jesuítas em meados do século XVIII.[751] O objetivo da obra era refletir sobre a História das Missões Jesuíticas do Paraguai, desde a chegada dos castelhanos ao Rio da Prata, no início do século XVI, "até os nossos dias, ano de 1861".[752] O "monge João Maria" veio à cena quando, ao comentar sobre o estado em que se encontravam os antigos povos jesuíticos, o pároco referiu-se a dois povoados próximos a São Borja: São Nicolau e São Xavier.[753] Segundo a narrativa do padre Gay (1942, p. 464), a alguma distância para o norte do povo de São Xavier,[754] do outro lado do Rio Uruguai, achava-se um grande morro chamado "Cerro do Monge, aonde se refugiou em fins de 1852 o célebre monge italiano das Águas Santas de Santa Maria da Boca do Monte." Neste lugar, conta o padre, o *monge* "mandou levantar uma cruz de madeira, e o vulgo diz que, ao cavoucar-se no chão para fazer o buraco para enterrar a cruz, foram encontrados pedrinhas de ouro." Desde a época que por ali estacionou, "o cerro tem sido local de intensas romarias de vizinhos que aí tem concorrido; mesmo de São Borja as pessoas tem ido com o fim de obter alívio das enfermidades."[755]

Num primeiro momento, acreditei que padre Gay cometera equívoco na data ou confundira os indivíduos, pois parecia improvável o *monge* retornar ao sul do Brasil em 1852 após sua "deportação" em 1848. As autoridades imperiais o haviam advertido a não regressar ao Rio Grande do Sul, portanto, desobedecendo assim aos avisos, o ousado eremita ficaria sujeito a ser novamente detido e deportado, só que desta vez sem chances de escolher o destino. Era possível, também, o pároco ter confundido os personagens, pois bem poderia ser um seguidor do italiano que havia se instalado nas proximidades de *San Javier*, e não "o célebre monge" descobridor das águas santas. No entanto, convém lembrar que padre Gay conhecia pessoalmente o *monge*, pois ambos foram juntos ao Rio de Janeiro em maio de 1849 pelo Vapor Todos os Santos, conforme vimos no capítulo anterior. Desse modo, o sacerdote não cometeria tamanho engano ao escrever que o "monge das águas santas" estivera na região em 1852. Assim,

---

[751] Sua obra/denúncia valeu convite para se tornar sócio permanente do IHGB e inscreveu-o no seleto grupo de intelectuais que defendiam a ideia "romântica" do "bom selvagem". Sobre as representações que os membros do IHGB faziam do indígena brasileiro, consultar Kaori Kodama (2009). Pároco da distante São Borja, um dos antigos povos das Missões, padre Gay não teve como acompanhar a repercussão de sua pesquisa entre os intelectuais brasileiros. Se o sacerdote e seu trabalho caíram no esquecimento nas décadas seguintes, coube ao são-borjense e presidente Getúlio Dorneles Vargas, em 1942, a tarefa de mandar transformar em livro os escritos do padre Gay.

[752] RIHGB, Tomo 26, 1863. (Disponível em: http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=19).

[753] Separadas pelo Rio Uruguai, São Nicolau e São Xavier (por sua localização geográfica, o correto é San Javier) haviam sido fundadas pelos padres jesuítas no século XVII, fazendo parte, portanto, do território da província jesuítica do Paraguai, cujo auge se deu no século XVIII (QUEVEDO, 2002).

[754] Para diferenciar da cidade de São Francisco Xavier no Rio Grande do Sul, adotarei a grafia "San Javier" a partir de agora, pois essa está localizada na província argentina de Misiones.

[755] Como se não bastassem estes motivos para irem até o Cerro do Monge, padre Gay registrou ainda que não era raro ver moradores da região dos antigos Sete Povos fazerem promessas para ganhar apostas em corridas de cavalo – e isto era feito sob à Cruz do Cerro do Monge (GAY, 1942, p. 464). Como se percebe, o povo encontra maneiras de agregar crenças às doutrinas do catolicismo, não vendo problema em pedir ao sagrado soluções para melhorar financeiramente de vida, nem que seja para ganhar em apostas de corridas de cavalo.

aceitei a possibilidade de ter o italiano voltado ao Rio Grande do Sul naquele ano, pois em se tratando de João Maria de Agostini, peregrino por ofício e à mercê dos acasos e dificuldades que os caminhos e o contexto impunham, jamais poderemos descartar quaisquer hipóteses. A afirmação do vigário era, portanto, uma pista a ser seguida.

Contemporâneos ao padre Gay, José Martins da Cruz Jobim e Felicíssimo de Azevedo não parecem ter tomado conhecimento do trecho onde o sacerdote afirmou que o *monge* Agostini reapareceu na região das Missões em 1852, pois nenhum dos dois utilizou a informação nas crônicas que elaboraram anos depois.[756] Houve quem lesse o trabalho do pároco com atenção, como o pesquisador Evaristo Afonso de Castro, mas, por ter outros objetivos, não deu importância ao fato em si. No livro intitulado "Notícia Descritiva da Região Missioneira", de 1887, Afonso de Castro utilizou informações extraídas da obra do padre para complementar o que havia descoberto na viagem exploratória pelas margens do Rio Uruguai, na década de 1870. Em determinado trecho, comentou que "em frente à barra do Rio Comandahy", próximo ao antigo povo de San Javier, "eleva-se o Cerro do Monge, o mais alto da região, no qual, há anos, vivia um monge italiano" (Castro, 1887, p. 348).[757] Para finalizar, alguns interpretaram de maneira equivocada os dados apresentados por João Pedro Gay, como Hemetério José Veloso da Silveira e Romeu Beltrão.

O primeiro escreveu sobre "As Missões orientais e seus antigos domínios", obra de 1909 e republicada em 1979.[758] O estudo centrou a análise nos Sete Povos das Missões localizados em território sul-rio-grandense, combinando história documental com impressões de quem passou grande parte da vida na região missioneira. Ao tratar da presença do *monge* nas Missões – "no sonhado Campo das vacas brancas, perto do Cerro Pelado, onde existe o ainda chamado Cerro do Monge" –, Hemetério questionou a notícia fornecida pelo padre Gay. Não acreditou "que o eremita estacionasse em paragem tão deserta e então inabitada" como eram os antigos povos jesuíticos do outro lado do Rio Uruguai (SILVEIRA, 1979, p. 163). Hemetério, desta forma, não só impugnava a versão do sacerdote como lançava dúvidas sobre a presença do *monge* na região.

Entre as décadas de 1940 e 1950, Romeu Beltrão escreveu vários artigos sobre o "Monge do Campestre", reunindo depoimentos, crônicas de jornais e livros de pessoas que conheceram o

---

[756] Refiro-me ao discurso de José Martins da Cruz Jobim na bancada do Senado, em junho de 1874, e os artigos de Felicíssimo de Azevedo publicados em jornais do Rio Grande do Sul, entre 1895 e 1898. Estas fontes foram várias vezes citadas ao longo do presente trabalho.

[757] Agradeço a indicação do livro "Notícia Descritiva da Região Missioneira", de Evaristo Afonso de Castro, ao professor Paulo Zarth.

[758] Hemetério José Veloso da Silveira era magistrado pernambucano que veio para o Rio Grande do Sul na metade da década de 1850 para ocupar cargo de juiz municipal na cidade de Cruz Alta, onde permaneceu por muitos anos. Foi político e advogado de certo renome, entrando em desavenças com o padre João Pedro Gay por questões relativas ao recrutamento de indígenas para o exército e trabalho nas fazendas. Padre Gay o acusava de incentivar a "escravidão missioneira" e permitir o recrutamento forçado dos nativos.

italiano. Suas pesquisas foram inseridas na obra "Cronologia Histórica do Município de Santa Maria", cuja 1ª edição é de 1958. Ao comentar sobre a localização do "Cerro do Monge" apresentada pelo padre Gay, inverteu completamente a sua posição baseando-se no que dissera Hemetério da Silveira. Para Romeu Beltrão, o conhecido "Cerro Pelado" estava situado não nas margens do Rio Uruguai, mas no centro do Rio Grande do Sul na divisa dos municípios de São Pedro do Sul, Mata e Júlio de Castilhos (1979, p. 156). Se alguém for procurar o "Cerro do Monge" (ou Cerro Pelado) no local apontado por Beltrão nada encontrará além de morros sem indicativo algum da passagem do eremita por ali.[759] Desse modo, embaralhou-se a pista apresentada pelo padre João Pedro Gay sobre a localização do "Cerro do Monge".

Pesquisadores de outros estados do sul do Brasil também tiveram interesse em desvendar o paradeiro do *monge* João Maria de Agostini depois que estivera no Rio de Janeiro em 1849, desenvolvendo pesquisas paralelas às tentativas dos sul-rio-grandenses. Dentre tantos nomes, destaco Oswaldo Cabral pelo esforço para reunir as várias versões a respeito do destino de tão misterioso personagem. Após sair do Rio de Janeiro, em 1849, o *monge* Agostini – segundo as hipóteses encontradas por Cabral – passou por inúmeros locais do interior de São Paulo, Paraná e Santa Catarina, como Sorocaba, Tatuí, Castro, Lapa, Rio Negro e Lages, entre 1851 e 1870, quando sumiu da vista de todos (CABRAL, 1960, p. 130-139). Mesmo sem saber do retorno do *monge* ao Rio Grande do Sul em 1852, Oswaldo Cabral (1960) tentou construir um roteiro possível, porém, não teve convicção quanto às datas, pois confusas eram as declarações e imprecisas as fontes documentais. Apesar das dúvidas, existiam certezas, e a principal delas era que o *monge* percorrera mais de uma vez o território da extensa e inóspita província paulista, indo e vindo deixando marcas de sua peregrinação. Nos vários locais por onde Agostini passou atraiu, em maior ou menor grau, a atenção dos moradores e das autoridades, segundo depoimentos e artigos consultados por Cabral.

Os dados presentes na pesquisa de Oswaldo Cabral provieram basicamente da tradição oral e de poucos documentos escritos. Excetuando o registro inconteste do "frei João Maria d'Agostinho" feito em Sorocaba em 24 de dezembro de 1844, as demais fontes confundiam os indivíduos, não dando certeza de estarem se referindo ao eremita italiano ou a algum dos seguidores surgidos nas décadas seguintes. Desde que fora divulgado o registro de Sorocaba, em

[759] O local apontado por Beltrão era, no século XIX, caminho entre Santa Maria e região das Missões, sendo bastante provável que o monge peregrinou por ali entre 1846 e 1852. O francês Saint-Hilaire, quando veio das Missões em 1820, passou por este caminho e anotou as dificuldades desta serra. Mas, definitivamente, o dado apresentado por Beltrão sobre a localização do Cerro do Monge não procede.

artigo de 1942,[760] comprovando a passagem do *monge* por ali, surgiram raras referências à permanência do eremita no interior de São Paulo. Em minhas investigações, encontrei subsídios que indicavam a atuação de alguém parecido ao italiano, entre o final de 1847 e início de 1848, na vila de Itapetininga, próximo a Sorocaba.[761] Porém, nada confirmou que se tratasse de João Maria de Agostini, não obstante ele ter transitado pela região nos primeiros meses de 1848. Conforme veremos em quadro explicativo que apresentarei adiante, o *monge* saiu do Campestre, no Rio Grande do Sul, em meados de 1847 e tomou o rumo do interior de São Paulo onde permaneceu até final de maio de 1848. Em junho deste mesmo ano, na cidade portuária de Santos, embarcou no bergantim do Sr. José Martins de Freitas com destino à cidade de Rio Grande, navegando pela costa brasileira para retornar ao Rio Grande do Sul.

Indicações mais precisas apontam para a presença de um "anacoreta" na cidade paranaense da Lapa, aonde teria "descoberto" regato de água no alto de um cerro que logo se atribuiu dons miraculosos. No livro Tombo da paróquia da Lapa, encontra-se a seguinte referência: "bem no centro do cerro (...) existe a célebre gruta conhecida por 'Gruta do Monge', que é apenas uma cavidade ou caverna no alto do cerro em frente à cidade. Ali há uma água límpida e cristalina a que o povo com ou sem razão liga certa virtude".[762] Em outro livro surgem novos detalhes sobre o cerro que era chamado simplesmente de "Monge": "¾ de légua da cidade, acha-se uma gruta no alto da Lapa, com cruz e fonte. A cruz e a fonte são muito veneradas pelo povo. Nos anos de 1840 a 1850 residiu lá por pouco tempo um monge, que provavelmente foi sacerdote, porque consta que com licença do então vigário Pe. Luiz de Carvalho pregou na matriz – O lugar nunca foi benzido". Ao lado desta descrição, encontra-se a seguinte nota: "A 21 de junho de 1903, Festa do Sagrado Coração de Jesus, dirigiu-se uma procissão da Matriz para o Monge [o Cerro] com um cruzeiro grande, benzido, que ali foi ereto".[763]

Estas informações foram registradas nos livros Tombo da paróquia da Lapa – ou Vila do Príncipe como se chamava em meados do século XIX – décadas depois da passagem do *monge*/sacerdote pelo lugar. Apesar da distância no tempo, acredito que faziam referência ao

[760] Em 1942, o padre Luis Castanho de Almeida deparou-se com o registro da chegada de um italiano que se apresentou em Sorocaba como "solitário eremita" a serviço de seu ministério, no dia 24 de dezembro de 1844. Documento divulgado no artigo "O Monge do Ipanema", Sorocaba, 1942 (*apud* CABRAL, 1960, p. 109).

[761] Em ofício ao ministro do Império (21 de junho de 1848), o presidente da província paulista confirmava que morféticos alcançavam a cura de sua "hedionda enfermidade" ao seguirem as prescrições de um curandeiro estrangeiro que atuava nas imediações de Sorocaba, mais precisamente na vila de Itapetininga. Com a imprensa já dando ampla divulgação, o presidente Domiciano Leite Ribeiro ordenou que o dito curandeiro se apresentasse na capital a fim de explicar os seus procedimentos. Como ele não aceitou o convite, médicos foram encaminhados até o local a fim de examinarem os doentes e realizarem "demais observações recomendadas pela ciência" Ofício do presidente da província de São Paulo ao ministro do Império, 21 de junho de 1848 (AN, Série Império, Interior, IJJ9-415).

[762] Livro Tombo n. 2, 1882-1884, folha 84. Paróquia de Santo Antônio da Lapa, Paraná.

[763] Livro Tombo n. 4, 1895, folha 92, Padre Brito. Paróquia de Santo Antônio da Lapa, Paraná.

eremita, pois nos apresentam características conhecidas do italiano, como morar em alto de cerros, erguer cruzeiros e *vias-sacras*, descobrir e propagar virtudes terapêuticas de fontes de água e, principalmente, pregar em igrejas matrizes com permissão do vigário. Interessante esclarecer que o padre Luiz de Carvalho, citado no livro Tombo n. 4, foi pároco da Lapa entre os anos de 1806 a 1853 (ano em que faleceu), e, assim como tantos outros, deve ter consentido ao *monge* predicar na matriz.[764] A presença do *monge* Agostini na Lapa aconteceu, então, obrigatoriamente antes da morte do vigário Luiz de Carvalho.

Procedimento adotado em diversos lugares da América do Sul, também na vila do Príncipe, ou Lapa, o eremita pregou seu sermão na igreja matriz e logo se retirou em busca de isolamento. É provável que os moradores, após o ouvirem na matriz, descobriram que ele habitava a gruta no alto do cerro e passaram a acorrer à sua morada, "nas pedreiras que se levantavam ao leste da cidade, em busca de conselhos e, mais frequentemente, à procura de alguma ação sobrenatural que os curasse de padecimentos remotos ou rebeldes" (CABRAL, 1960, p. 131). Independentemente do tempo de permanência,[765] parece ter se tornado conhecido na região que era caminho de tropeiros do sul ao sudeste brasileiro. Talvez estes mesmos tropeiros trouxessem histórias do "célebre monge milagroso do Rio Grande", contando os prodígios alcançados por aqueles que se banharam nas águas abençoadas pelo eremita que estava instalado, agora, na cordilheira de pedras da Lapa. Ali, Agostini explorou as redondezas do cerro em busca de plantas e ervas medicinais, descobrindo um filete de água cristalina e fresca que brotava em meio às rochas, que logo foram acreditadas como milagrosas, "aumentando a afluência de crentes e a reputação dos poderes sobrenaturais do Monge", conforme afirmou Cabral (Ibid., p. 133). Ao que tudo indica, a presença e ações do italiano provocaram reações entre o povo e entre as autoridades lapeanas, criando situação que muito se assemelhava aos acontecimentos ocorridos no Campestre e no Botucaraí anos antes. Por isso teve de deixar a Lapa (início de 1851) sem avisar para continuar em sua jornada.

Na então comarca de Curitiba, numa extensa região denominada, à época, de "Campos Gerais", existiam grutas e cavernas que suscitavam a curiosidade dos viajantes europeus, não sendo o eremita italiano, portanto, o único a demonstrar interesse em conhecer e permanecer nestes locais. Quando se dirigia de Sorocaba à Curitiba (1819), o francês Auguste de Saint-

---

[764] As informações dos livros Tombo da Paróquia da Lapa foram apresentadas em junho de 1956 pelo padre João Augusto Sobrinho, em artigo publicado no jornal *O Estado do Paraná*: "Da Lapa, Verdades de Arrepiar" (In: CABRAL, 1960, p. 131). Na sequência, o próprio Oswaldo Cabral as utilizou acreditando se tratar do eremita italiano. Em maio de 2011, realizei pesquisa nos livros Tombo, não encontrando informações além das já conhecidas e citadas.

[765] Acredito que ele esteve na Lapa por duas vezes: a primeira entre o final de 1847 e início de 1848, vindo do Rio Grande do Sul; e a segunda entre 1850 e 1851, após deixar o Rio de Janeiro. Em ambas as vezes, a permanência parece ter sido breve, ao contrário do que fez no Campestre quando lá ficou por onze meses (1846-1847).

Hilaire, pouco antes de chegar à vila de Castro, deparou-se com desnível abrupto no terreno, em uma encosta chamada de "Serra das Furnas". O botânico concluiu que o nome "Furnas" era decorrência de uma "gruta muito profunda que se vê no meio das rochas, onde os viajantes muitas vezes passam a noite, mas que não me parece ter nada de notável". Saint-Hilaire, porém, lamentou não ter tido a ideia de verificar se a furna, ou gruta, continha ossadas fósseis (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 48-49). No ano de 1856, o alemão Robert Avé-Lallemant estava em Curitiba com a intenção de realizar longa expedição ao oeste da recém criada província do Paraná. Contudo, desistiu do intento pelo tempo que isto demandaria – segundo ele algo em torno de seis a oito semanas. Tendo ouvido falar da existência de uma caverna na vila do Príncipe, ou Lapa, lamentou não poder fazer esta rápida viagem e saciar sua curiosidade, pois deveria se apressar a fim de chegar ao porto de Paranaguá aonde lhe aguardava uma embarcação para Santos (LALLEMANT, 1980, p. 281-282).

Além do botânico francês e do médico alemão, outros europeus percorreram partes do interior paulista deixando registradas suas impressões de viagem, como os pintores Jean-Baptiste Debret e Jean-Maurice Rugendas que passaram pela vila do Príncipe na década de 1820. O primeiro fez, inclusive, uma aquarela desta vila.[766] Segundo Newton Carneiro, a Lapa "era um dos principais pontos de apoio do caminho das tropas" que do Rio Grande do Sul (campos de Viamão) se dirigia para São Paulo. Nela, tropeiros e viajantes encontravam excelente água e poderiam explorar a pitoresca gruta que existia (e existe ainda) no local. Devido a estes atrativos e, sobretudo, à "proximidade do Registro criado à margem do [Rio] Iguaçu para a cobrança do pedágio de animais", a Lapa tornou-se "centro de comércio de gado da maior importância para o Sul do Brasil, durante toda a primeira metade do século XIX" (Carneiro *apud* BANDEIRA; LAGO, 2008, p. 287). Sendo ponto de apoio aos viajantes, entende-se porque Agostini estacionaria algum tempo na Lapa, e, em busca de isolamento, foi procurar abrigo na caverna próxima à vila.

Autoridades do Império brasileiro igualmente realizaram viagens exploratórias ao interior paranaense. Entre setembro de 1885 e maio de 1886, o presidente de província Visconde de Taunay visitou vários pontos do Paraná com o amigo Manoel Eufrásio. Devido à morte prematura deste, em 1888, Taunay resolveu compartilhar com demais membros do IHGB a aventura pelos planaltos paranaenses, como forma de homenagear o companheiro recentemente falecido. Assim, escreveu artigo que foi publicado na Revista do IHGB em 1890, onde apresentou as "Curiosidades Naturais da Província do Paraná", destacando as características

[766] Aquarela feita por Jean-Baptiste Debret quando de sua passagem pela vila do Príncipe em 1827. Está reproduzida em "Debret e o Brasil" (2008, p. 287), livro organizado por Júlio Bandeira e Pedro Corrêa do Lago, com prefácio de José Murilo de Carvalho, que apresenta a obra completa do artista francês.

geológicas e físicas dos Campos Gerais, e, nesse ínterim, as grutas ganharam realce por revelarem certas curiosidades.

> Grutas Santas não faltam na província do Paraná, e não poucas localidades ainda se desvanecem de terem servido de abrigo mais ou menos demorado a personagens dignos de veneração, pretendidos milagreiros e varões desprendidos de todos os laços terrenos, que não passavam, contudo, de simples fanáticos, frades de origem duvidosa ou, às vezes até, de meros desertores do Exército, que há um tempo se furtavam ao serviço das armas e à obrigação de ganharem a vida por meio de trabalho honesto e remunerado conforme os seus préstimos e méritos (TAUNAY, 1890, p. 201-202).[767]

Ao compararmos a narrativa de Taunay com as de Saint-Hilaire e de Lallemant, percebemos diferenças de enfoque, pois os dois últimos não mencionaram a presença de "pretendidos milagreiros" como moradores das grutas e nem consideraram estas como "santas". Se Lallemant tivesse ido à gruta da Lapa como pretendia, em 1856, talvez já ouvisse histórias a respeito do "monge milagroso" que ali havia habitado pouco tempo antes. Porém, não o fez. Coube, então, ao presidente do Paraná perceber a existência da crença em personagens milagreiros que habitaram provisoriamente as grutas. Ao comentar sobre a cidade da Lapa, lançou pista para esclarecer a identidade daquele que pode ter sido o primeiro destes "milagreiros":

> Da Pedra Partida fui à Gruta do Monge [na Lapa], lugar de romaria durante a Semana Santa dos moradores da circunvizinhança, pois ali morou não pouco tempo, em 1842[?], como anacoreta, um velho padre, ou tido por tal, chamado *Agostinho Maria*. E, para a prova da ingênua devoção, lá se ergueram umas 4 ou 5 cruzes rústicas e pesadonas, fincadas na rocha viva e cercadas de modestos ex-votos e velinhas de cera bruta, que as abelhas vão esfarelando (...). Nem sequer é gruta aquilo, porém sim mero ressalto no corpo da pedreira, coberto por larga e saliente laje, que faz vezes de alpendre, de modo que o pobre anacoreta tinha que suportar bons aguaceiros, quando tocadas as chuvas de encontro ao mal amparado abrigo (TAUNAY, 1890, p. 206).[768] (grifos meus)

Mais do que suspeitas, Taunay acreditava que "Agostinho Maria" residira não somente na gruta da Lapa – "credora ainda de muito respeito, motivo até de anual Romaria" –, mas, também, outra existente no município de Castro, "ainda mais célebre" e conhecida igualmente por "Pedra Partida ou "Gruta Santa ou do Monge". Desse modo, um único indivíduo parece ter sido a origem que suscitou veneração e fez surgir romarias às grutas nas vilas próximas à Curitiba, inclusive inspirando homens que, posteriormente, o imitaram nas ações.

---

[767] "Curiosidades Naturais da Província do Paraná". Memória lida no IHGB em Agosto e setembro de 1889, pelo sócio Visconde de Taunay (RIHGB, Vol. 53, 1890, p. 193-241).

[768] Esta descrição de Taunay foi citada por Oswaldo Cabral que visitou a Gruta do Monge, na Lapa, inúmeras vezes como ele nos conta (1960, p. 134). De minha parte, explorei a região em maio de 2011, conhecendo a gruta, a pedra que servia de "cama", o regato de água e o altar onde Agostini realizava suas pregações ao ar livre no alto do Cerro. Agradeço a Aramis Gorniski Filho e sua família pela boa acolhida na cidade da Lapa e ao jovem jornalista do *A Tribuna Regional* por servir de guia até a "Gruta do Monge" que se encontra no Parque Estadual do Monge, infelizmente interditada para visitas tendo em vista as obras capitaneadas pelo governo paranaense.

A “Gruta Santa”, referida por Taunay, ficava localizada “no sertão da Ribeirinha, a 6 léguas da cidade de Castro e a 2 ½ [léguas] do bairro do Lago”, e foi descrita por Sebastião Paraná em artigo intitulado “Esboço geográfico da Província do Paraná”, de 1889. De acordo com Sebastião Paraná, a gruta de Castro se chamava “Gruta Santa ou do Monge” por nela ter residido indivíduo que lia uma Bíblia velha e se dizia enviado de Deus: “conhecemos a história desse embusteiro – afirmou Sebastião Paraná – porém, deixamos de mencioná-la aqui por ser um tanto peripatética e burlesca” (Paraná *apud* TAUNAY, 1890, p. 202). Ao ler este trecho, Taunay lamentou a decisão de Sebastião Paraná de não aprofundar o assunto, pois justamente por ser “peripatética e burlesca” a história do *monge* “espertalhão” que vivera nas grutas de Castro e da Lapa deveria ser contada, uma vez que ele deixara “bela memória” de si (TAUNAY, 1890, p. 202).

Ao buscar pouso nas grutas da região, o eremita não praticava nada de original, pois viajantes, desertores do exército e quem sabe frades capuchinhos – já que esses realizavam missões populares e trabalhavam em aldeamentos indígenas na província do Paraná nas décadas de 1850 a 1890 – deviam ter o costume de passar a noite em cavernas para se protegerem das intempéries. Alguns, talvez, buscassem ocultar-se da vista de todos, como os fugitivos da justiça e andarilhos que desejavam momentos de solidão. No entanto, a presença de um peregrino em penitência chamou a atenção dos habitantes que já deviam considerar grutas, cavernas e cerros como ambientes sagrados, cercados de mistérios, lendas e mitos. Carregando objetos como cajado, Bíblia, rosários e crucifixos, ao usar barbas e cabelos longos e pregar a palavra de Deus no púlpito da igreja matriz (da Lapa), sem dúvida o eremita deu novo significado às crenças, fazendo com que tais sítios cedo fossem ligados ao seu nome, proliferando, desde então, montanhas, grutas e fontes chamadas “Monge”. Isto comprova o impacto de sua permanência na região, mudando, inclusive, a “geografia do sagrado”[769] nos Campos Gerais paranaenses. A história e as lendas das “pitorescas” grutas do Paraná modificaram-se após a estada de João Maria de Agostini em meados do século XIX.

Do mesmo modo que Oswaldo Cabral (1960, p. 134), acredito que a origem da informação apresentada por Visconde de Taunay, ao afirmar que “Agostinho Maria” estivera na Lapa em 1842, seja proveniente da tradição oral e não de fontes documentais, pois a oralidade

[769] A santidade atribuída ao eremita italiano fez com que os locais por ele habitados fossem considerados sagrados, não só no planalto paranaense, mas, também, no Rio Grande do Sul (Campestre e Botucaraí), em Santa Catarina (Ilha do Arvoredo) e em São Paulo, Sorocaba (Araçoiaba). Como Agostini era um indivíduo em constante deslocamento, inúmeros cerros, grutas, cavernas e fontes se tornaram “instrumentos da santidade na medida em que testam a excepcionalidade do santo”, colocando à prova a “resistência física ao calor, ao frio, às intempéries, à falta de alimento”. Enquanto isso, estes sítios foram sendo moldados e transformados por receberem os “efeitos da santidade” justamente pela presença do santo. A paisagem, então, passa a ser um “elemento que interage com as virtudes e os milagres do santo” (Cf. GAJANO, 2006, p. 454-455 – verbete *Santidade*, Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol. II, p. 449-463).

não tem por característica a precisão nas datas. Além disso, nenhum documento consultado permite corroborar o dado apresentado por Taunay. Os manuscritos do eremita Juan de Agostini, por exemplo, revelam que, no ano de 1842, ele estava nos Andes peruanos, e o Brasil, talvez, nem fizesse parte de seus planos na época. Para tornar mais confusa esta história, há depoimentos que apresentam anos diferentes para a chegada do *monge* à Lapa, como o colhido por Oswaldo Cabral, ao final da década de 1950, junto a Joaquim da Silveira "Tristão", de 85 anos (1960). De acordo com Joaquim "Tristão", o *monge* viera à Lapa em 1845, buscando pouso na estância São Bento.[770] Ao proprietário da fazenda declarou ter vindo da vila paulista de Tatuí e que estava sendo perseguido pelas autoridades por "receitar remédio de ervas".[771] No dia seguinte, partiu para a fazenda Santa Clara, preparando-se para a jornada que faria ao sul. Para acompanhar e guiar o solitário viajante pela difícil travessia do planalto meridional do Brasil, o dono da estância designou um dos filhos: o jovem Tristão Correia da Rosa, parente do depoente que forneceu estes detalhes a Oswaldo Cabral (1960, p. 135). Após longa e extenuante jornada, o *monge* agradeceu os serviços do jovem guia presenteando-o com uma chocolateira,[772] conservada até hoje pelos descendentes.[773]

Se, até agora, não foram encontrados documentos contemporâneos que confirmem sua passagem por Itapetininga, Castro, Lapa e outra vilas rumo ao sul do Brasil, pelos indícios apresentados é possível afirmar que o eremita italiano cruzou por estes lugares, postos obrigatórios para tropeiros que traziam gado muar do Rio Grande do Sul para comercializar nas feiras de Sorocaba. Mas não passou simplesmente, pois inscreveu seu nome nas tradições religiosas locais. Como indivíduo em trânsito, é provável que tenha utilizado do conhecimento dos fazendeiros e rancheiros para guiar-se pelos caminhos do sul, sendo imprescindível servir-se da companhia de sertanistas (os chamados "camaradas") ou tropeiros como o jovem Tristão

[770] Para o pesquisador lapeano Aramis Gorniski, a chegada do monge na Lapa aconteceu em 1847 (Gorniski, 2005, p. 20-22). O mesmo pesquisador afirma, sem mencionar as fontes, que o monge havia sido preso no Rio Grande do Sul e enviado para a Corte no Rio de Janeiro "sob acusação de agitador, [e que] Dom Pedro o liberou por não ver nele culpa alguma" (GORNISKI, 2005, p. 22). Apesar de não revelar a origem da informação, é interessante a afirmação de Aramis Gorniski, pois coincide com o que está registrado nos manuscritos do eremita Juan de Agostini que revelou ter o imperador Pedro II lhe concedido amizade, "obséquios e favores que ele não daria para qualquer pessoa" (*apud* Wolfe, 1925, p. 5). Talvez a fonte de Gorniski tenha sido a tradição oral dos antigos moradores da Lapa, já que não tinha conhecimento do destino do italiano, tampouco da existência dos manuscritos.

[771] O que é bastante provável de ter acontecido, tendo em vista a pressão que os médicos diplomados faziam para que o governo Imperial os reconhecesse como únicos habilitados para tratar da saúde da população. Desse modo, o monge poderia mesmo estar sendo acuado pelas autoridades paulistas de exercer seus dons de curandeiro. Esta discussão, de maneira breve por não ser objetivo desta pesquisa, foi feita nos dois primeiros capítulos do presente trabalho.

[772] Oswaldo Cabral diz que teve a chocolateira em mãos, descrevendo-a como sendo de "cobre, um tanto amassada e com alguns furos" (1960, p. 135). Na quarta edição do livro de Aramis Gorniski (2005, p. 20), há uma foto da chocolateira que servia para o monge esquentar água para seu uso.

[773] A pesquisadora Karina Janz Woitowicz apresenta depoimento de uma descendente de Tristão Correia da Rosa que afirma estar a chocolateira guardada como relíquia de família. A depoente conta sobre a passagem do monge pela Lapa, sua estada no cerro, a desconfiança das autoridades, a viagem até o sul e a dádiva do monge ao jovem Tristão (WOITOWICZ, 2005, p. 3).

Correia da Rosa. O peregrino italiano pode ter viajado ao sul ao lado de destacados homens do período, como João da Silva Machado, também conhecido como Barão de Antonina, seguramente um dos maiores desbravadores dos sertões meridionais do Brasil da primeira metade do século XIX (AMOROSO, 1998b).

Pelas diferentes datas apresentadas em depoimentos orais e a pouca quantidade de fontes escritas, surge certa confusão na historiografia, principalmente a que se seguiu a Oswaldo Cabral, ao correlacionar tempo e território explorado pelo italiano, não somente na província paulista, mas em todo planalto meridional do Brasil. O ponto inequívoco desta história, onde parece não residir dúvidas, é que o peregrino percorreu mais de uma vez as distâncias entre Sorocaba (SP) e região das Missões (RS), buscando espaço para exercer o próprio ministério religioso, aproveitando-se da valorização que o governo imperial conferia a missionários europeus. Agostini fez daquele imenso território – que estava sendo desbravado por tropeiros e sertanistas – sua área de influência. Coincidentemente, ou não, ele atuava sobre antigos torrões jesuíticos.

Sendo objetivo da presente pesquisa reconstruir a trajetória do italiano em terras americanas, foi necessário buscar informações que indicassem novos caminhos a seguir. Para isso, o retorno aos arquivos foi fundamental, pois precisava confirmar se o padre João Pedro Gay havia se enganado ao relatar ter o *monge* reaparecido nas Missões em 1852.

## 6.2. O retorno do "célebre" *monge* das *Águas Santas*

A vila de São Borja surpreendia os viajantes que nela chegassem pela primeira vez. Além dos antigos prédios construídos pelos jesuítas, suas características militares chamavam a atenção, já que possuía grande número de soldados, fuzis e canhões que a deixava parecida a "uma praça de guerra", segundo declarou Saint-Hilaire quando ali esteve em 1820. Mas essa configuração militar tinha razão de ser, pois São Borja era a vila mais importante de todo a fronteira oeste do Rio Grande do Sul, rota de passagem de brasileiros, correntinos e paraguaios, por isso deveria ser guarnecida pelo Império. No entanto, ao final do ano de 1851, o viajante que ali chegasse notaria a cidade um tanto esvaziada de habitantes e com poucos soldados, além de perceber certa apreensão entre os moradores. Se estivesse vindo de paragens distantes, o desavisado viajante logo iria se inteirar dos motivos que fizera alterar o cotidiano da vila: os homens estavam em marcha nos campos uruguaios, recrutados para lutarem pelo Império brasileiro contra o

governador de Buenos Aires, o "ditador" Juan Manoel de Rosas, e seu "vassalo" Manoel Oribe. Era mais uma guerra a envolver os sul-rio-grandenses.

As primeiras notícias deste conflito devem ter alegrado aos moradores de São Borja, pois ainda em outubro de 1851 o general Oribe capitulava frente ao avanço das tropas aliadas.[774] Porém, a marcha do exército brasileiro, tendo à frente o Barão de Caxias – então Comandante em Chefe e presidente da província do Rio Grande do Sul –, avançava por território argentino com o objetivo de depor Juan Manoel de Rosas que, segundo acreditavam as autoridades imperiais, buscava recriar o antigo Vice-reino do Rio da Prata. Se isto fosse procedente, Rosas dominaria não somente o Uruguai e as províncias de Entre-Rios e Corrientes, mas, também, o Paraguai e parte do Rio Grande do Sul.[775] Verídica ou não esta pretensão, o fato é que a guerra era novamente uma realidade a preocupar os habitantes do Rio Grande do Sul, o que modificava o cotidiano dos moradores de povoados e vilas como São Borja. Portanto, neste final de ano de 1851, todos na vila aguardavam os resultados da guerra e notícias de parentes e amigos que estavam nos campos de batalha.

Apesar das expectativas, a vida continuava e com ela as comemorações das datas especiais, como o Natal. Dentre quermesses, jantares, bailes e foguetórios que tanto animavam as pessoas – e os índios em especial, segundo o padre Gay[776] –, havia momentos para a vivência religiosa, onde se destacavam as orações, a missa, as confissões e o sermão presidido pelo sacerdote. No entanto, naquele Natal de 1851, o sermão não seria feito pelo pároco, antes por convidado inesperado que se apresentara em São Borja no dia 24 de dezembro mostrando estar autorizado pelo vigário geral de Porto Alegre para pregar na igreja matriz. Assim relatou o padre Gay:

> Levo ao conhecimento de V. Excia. que nesta vila apareceu pelas festas do Natal o monge *José* Maria Agostinho, tão célebre pelas águas de Santa Maria da Boca do Monte. Manifestou grande desejo de pregar, e fizeram meus fregueses tantos empenhos para ouvi-lo que consenti, visto o dito monge ter licença do Revdo. Vigário Geral. Mas a sua oração, se assim posso chamar o que ele nos declarou, desagradou aos ouvintes pelos ditos triviais e atacantes de que estava florida, de maneira que o monge saiu meio corrido da Igreja e da vila [de São Borja], retirando-se, ao que dizem, para o outro lado

[774] Aliança formada entre os exércitos do Brasil, das províncias argentinas de Entre-Rios e Corrientes e dos colorados uruguaios rivais de *Rosas* e de *Oribe*. Sobre a ação diplomática brasileira para formação desta coalizão, consultar o ótimo trabalho de Gabriela Nunes Ferreira (2006).

[775] Já havia citado, no capítulo quatro, sobre estas pretensões de Rosas, indicando, igualmente, bibliografia especializada no assunto, destacando as obras de Ilmar de Mattos (1990), Moniz Bandeira (1995), José Murilo de Carvalho (1996), Tau Golin (2002; 2004) e Gabriela Nunes Ferreira (2006).

[776] Em carta ao presidente da província, de 9 de maio de 1850, padre Gay comentou ser necessária a construção de igrejas nas vilas das Missões, não somente para demonstrar o zelo para com a religião, mas, principalmente, para atrair os índios da região de São Borja, que eram a maioria da população, para as celebrações. O padre argumentava que a especial predileção dos índios por festas e pompa exterior os faria deixar os matos e se dirigir até as igrejas para participar dos eventos religiosos mais importantes, como Natal e Páscoa (IHGB, Coleção Padre Gay, Lata 406, Pasta 24).

do Rio Uruguai num lugar chamado S. Xavier, que se acha em frente do antigo povo de S. Nicolau, ameaçando de tirar vingança do pouco caso que se fez dele.[777]

Como se percebe pelo documento, padre Gay tinha certeza de se tratar do célebre *monge* das águas santas, mesmo que tenha escrito "José" ao invés de João. Apesar deste detalhe, o sacerdote não confundiria indivíduos, pois, como afirmei, ele conhecera pessoalmente o *monge* quando ambos viajaram ao Rio de Janeiro, em maio de 1849, pelo vapor "Todos os Santos". O padre, embarcando na cidade de Rio Grande, foi para a Corte tentar sua naturalização a fim de ser nomeado pároco colado de São Borja; o *monge* embarcou em Desterro após passar quatro meses autoexilado na Ilha do Arvoredo; logo, o padre teve três dias (do dia 20 a 23 de maio de 1849) para gravar a fisionomia do ilustre passageiro. Portanto, não me parece que se enganaria ao ver, com surpresa, aquela inusitada presença a sua frente no Natal de 1851.[778] Ou seja, João Maria de Agostini estava mesmo de volta ao Rio Grande do Sul.

A descoberta é, sem dúvida, importantíssima, talvez uma das mais relevantes da presente pesquisa, pois, até então, não se tinha certeza de seu paradeiro depois que deixara o Rio de Janeiro em 1849/50. Contudo, logo surgiram algumas perguntas que deveriam ser respondidas: afinal, que motivos o eremita teve para voltar à província? Por que desobedeceu aos avisos dos presidentes e ministro da Justiça que o alertaram para não retornar ao Rio Grande do Sul? Desde o Rio de Janeiro até São Borja, de 1849/50 até dezembro de 1851, o que fez e por onde passou? É prudente irmos por etapas, pois as respostas não são assim tão simples. Primeiramente, comparemos o que padre Gay relatou em sua correspondência ao que já sabemos a respeito do *monge*.

Segundo o documento, o italiano parece ter mantido o costume de se apresentar nas igrejas matrizes para realizar sermão, mostrando, para isso, licenças conseguidas junto às autoridades da Igreja Católica. No caso em questão, a licença exibida ao pároco havia sido redigida pelo vigário geral em Porto Alegre, o padre Thomé Luiz de Souza – possivelmente em 1846 conforme apresentei no quarto capítulo –, e serviu para lhe abrir as portas não somente da igreja em São Borja, mas de outros templos católicos sul-rio-grandenses, como Santa Maria e Rio Pardo. Um dos aspectos espantosos desta história é que, apesar dos contratempos enfrentados desde 1846 e dos milhares de quilômetros percorridos, Agostini conseguiu conservar

[777] "São Borja, 7 de janeiro de 1852. Do vigário João Pedro Gay" (AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 24, Cx 12). A carta foi destinada ao presidente da província o Barão de Caxias, mas como este estava em campo na guerra contra Rosas, quem a recebeu foi o vice-presidente Luis Alves de Oliveira Bello. Datada do dia 7 de janeiro de 1852, a carta só chegaria a Porto Alegre no início de março.

[778] Sendo assim, esta carta confirma o que seria escrito pelo padre Gay em seu estudo publicado na Revista do IHGB em 1863, quando relatou que do outro lado do Rio Uruguai achava-se um grande morro chamado "Cerro do Monge, aonde se refugiou em fins de 1852 o célebre monge italiano das Águas Santas de Santa Maria da Boca do Monte."

junto de si o documento emitido pelo vigário geral, fazendo uso dele quando as circunstâncias exigiram.

O italiano era verdadeiro "colecionador" de passaportes, cartas de recomendação e autorizações para pregar, e, mesmo após ser roubado em duas oportunidades (nos pampas argentinos em 1853 e na Bolívia em 1858), ele preservou muito destes papeis, levando-os consigo até o dia de sua morte. Para Arthur Leon Campa, os documentos conseguidos eram o verdadeiro "tesouro do pobre eremita" (1994, p. 177). Vale mencionar que os passaportes, as cartas de recomendação e autorizações foram encontrados junto às memórias do solitário morto nos desertos do Novo México em abril de 1869, servindo para que, décadas depois, em 1925 mais precisamente, Charles Wolfe escrevesse com detalhes a trajetória de Juan de Agostini desde a Itália até os Estados Unidos. Assunto a ser visto no próximo capítulo.

Oficialmente habilitado, Agostini se portava como emissário da Igreja para pregar a palavra de Deus, derrubando possíveis resistências dos párocos que permitiam a ele, então, o uso do púlpito. Porém, neste Natal de 1851, na vila fronteiriça de São Borja, suas exortações foram eloquentes demais para os ouvidos dos são-borjenses, que reagiram e o correram da igreja após o discurso. No sermão proferido durante as festividades natalícias de 1851, a maior parte dos ouvintes era de prestigiados são-borjenses, não só porque a cerimônia se realizava na igreja matriz, mas, também, porque as "elites" não estavam nos campos de batalha do Uruguai lutando pelo Império brasileiro.[779] Neste discurso, exclusivamente voltado aos ouvidos dos "ricos", o zeloso pregador deve tê-los repreendido por apoiarem a guerra em detrimento da educação cristã, por serem cúmplices no recrutamento forçado de pobres e índios aldeados (o que destruía suas famílias) e, por fim, pelo "repugnante" ato de sequestrar crianças indígenas com a finalidade de transformá-los em trabalhadores "escravos". Prática essa que foi presenciada pelo *monge*, pois era realidade que alarmava o padre João Pedro Gay e também padres espanhóis (jesuítas) que estavam nas aldeias indígenas do norte do Rio Grande do Sul nesta mesma época.[780]

---

[779] Mesmo considerando-se exceções a esta perspectiva, Vitor Izecksohn (2009, p. 398) afirma "que o recrutamento recaía sobre aqueles indivíduos que figuravam no grupo dos pobres desprotegidos. Desocupados, migrantes, criminosos, órfãos e desempregados eram os principais alvos dos recrutadores." Durante a maior parte do século XIX, "o serviço militar era considerado atividade brutal e perigosa, adequada apenas aos indivíduos vistos como socialmente indesejáveis. O historiador cita a declaração do deputado general Cunha Matos que bem resume a condição dos recrutas: "a maior desgraça em todo o universo é ser um recruta no Brasil. É realmente um castigo, um soldado comum é considerado como um escravo miserável".

[780] O pároco João Pedro Gay enviará, em anos subsequentes, várias cartas ao governo denunciando o que ele chamará de "escravidão missioneira", ato praticado pelos fazendeiros da região e apoiado por autoridades militares e membros do judiciário local (AHRS, Fundo Assuntos Religiosos, Maço 24 Cx 12. Documentos entre 1852 e 1857). O superior dos jesuítas no sul do Brasil, o espanhol Bernardo Pares, entre 1848 e 1851, solicitou ao governo do Rio Grande do Sul medidas para evitar os excessos cometidos contra os índios aldeados por parte dos comandantes de fronteira e por proprietários de terras, que os ameaçavam com recrutamento forçado e trabalho servil nas fazendas. (AHRS, Fundo Índios, Maço 1 e 2. Correspondências entre 1848 e 1851).

Além das críticas dirigidas aos são-borjenses, o italiano pode ter "floreado" o seu sermão de Natal com outras de parecido teor. Apresentando-se como exemplo de alguém que adotara a pobreza voluntária e a vida peregrina para dedicar-se aos humildes, introduzia em seu discurso temas "indigestos" às classes abastadas, como a avareza e o uso desonesto dos bens deste mundo. Se pudermos explicar o tom da pregação do eremita pelas características dos sermões realizados pelos missionários dos séculos anteriores, entenderemos as razões do auditório de São Borja ter reagido com "mau-humor" às suas palavras. Como citado acima, padre Gay escreveu que o *monge* fez um sermão na igreja matriz, porém, "a sua oração, se assim posso chamar o que ele nos declarou, desagradou aos ouvintes pelos *ditos triviais e atacantes de que estava florida*," fazendo com que saísse "meio corrido da Igreja e da vila [de São Borja], retirando-se, ao que dizem, para o outro lado do Rio Uruguai num lugar chamado S. Xavier, que se acha em frente do antigo povo de S. Nicolau", ameaçando "vingança do pouco caso que se fez dele."[781] (grifos meus)

Conforme constatou Delumeau (2003, Vol. II, p. 194), as homilias utilizadas pelos padres e missionários dos séculos XVII e XVIII revelam "uma impressionante antologia de textos bastante duros para os ricos e que não poupam nenhuma categoria de 'furtos' – como na época se designavam os roubos". Os sermões sobre a obrigação da esmola, o desapego do mundo, a impossibilidade de servir a dois patrões e de seguir a palavra de Jesus, "dai a César o que é de César", davam ocasião à severa crítica à avareza sob todas as formas. Segundo escreveu H. de Montargon, buscando oferecer um guia aos pregadores católicos europeus do século XVII (*apud* DELUMEAU, 2003, Vol. II, p. 195), as grandes riquezas eram quase sempre frutos de grandes injustiças e serviam para cometer iniquidades. Alguns homens da Igreja, "com bela coragem", iam mais longe enumerando as "profissões perigosas" e as diferentes categorias de ladrões. Os pregadores não poupavam ninguém, condenando juízes, advogados, tabeliães, procuradores, padeiros, açougueiros, tecelões, ferreiros, taberneiros, etc., pois todos tratavam dos bens de outrem e quase sempre eram desonestos.[782] Como o público que ouvia estas falas não era passivo, foi comum aos missionários europeus sofrerem retaliações.

Na distante e fronteiriça vila sul-rio-grandense de São Borja, no Natal de 1851, o altivo pregador italiano pode ter utilizado parábolas extraídas ou inspiradas na Bíblia para descarregar a

---

[781] São Borja, 7 de janeiro de 1852, do vigário João Pedro Gay ao presidente da província do Rio Grande do Sul (AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 24, Cx 12).

[782] Sobre a condenação que os missionários dos séculos XVII e XVIII faziam aos "maus ricos", consultar obra de Jean Delumeau (2003, Vol. II, p.194-199). Os pregadores deviam ser capazes de realizar sermões em todo lugar, diante de todo tipo de público. Os modelos de homilias variavam em função do auditório e do contexto litúrgico, tornando-se apocalíptico quando pronunciados no âmbito das missões populares e moralizantes quando os ouvintes eram das classes abastadas (Cf. Marie-Anne Pólo de Beaulieu, 2006, p. 373-374 – Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol. II, verbete "Pregação").

ira contra as ações daqueles que deviam zelar pelo aprimoramento moral da sociedade e amenizar o sofrimento dos miseráveis. Entrou, assim, em rota de colisão com parte dos ouvintes. Se, num primeiro momento, a curiosa e seleta plateia insistiu junto ao padre Gay para que permitisse ao *monge* realizar o sermão, logo se sentiu agredida nos usos e costumes. Desse modo, escorraçou-o da igreja e da vila de São Borja. O desdobramento da expulsão foi o surgimento de comentários de que o *monge* ameaçara vingar-se daqueles que o afrontaram na igreja.

A passagem do *monge* por São Borja, no Natal de 1851, guarda estreita relação ao fato ocorrido em Rio Pardo anos antes. Em 1846, após discursar na Capela do Senhor dos Passos, o *monge* foi esperado do lado de fora da igreja e surrado com bengaladas (ou chicotadas) por Joaquim José de Andrade Neves, como vimos no capítulo quatro. Segundo a memória local, o italiano, ajoelhado na rua, rogou "praga" à vila e à família Andrade Neves. A decadência de Rio Pardo, desde então, foi irreversível e atribuída à maldição do *monge* que se vingara da agressão sofrida.[783] Se estas e outras "histórias" vêm servindo, principalmente, para alimentar e enriquecer o folclore sul-rio-grandense,[784] os acontecimentos que envolveram João Maria de Agostini em Rio Pardo e em São Borja ajudam a entender a cultura da época em que se desenrolaram. Buscando nos aproximar do que se passou em ambas as vilas, utilizo como exemplo um romance escrito em 1842, por Miguel Maria Lisboa, intitulado *O Profeta de Olinda*.[785]

Ambientado no século XVII na vila pernambucana de Olinda, o romance divide-se em quatro atos: *O Sermão*, *O Sacrilégio*, *O Castigo* e *Domine, Nobis Parce* [Perdoai-nos, Senhor]. Ele inicia apresentando os crimes e os vícios da orgulhosa Vila de Olinda que não temia a Deus: jovens que não veneravam os velhos; filhos que não respeitavam os pais; lares em que cresciam as cizânias; irmãos combatendo irmãos e "entregues raivosos a roubos e mortes" (Lisboa, 1866, p. 67). A justiça sagrada estava quebrada pela ação inescrupulosa de juízes que só davam ganho de causa a "quem mais valia em poder e em haveres". Eis que nesta Olinda corrompida surge

---

[783] Apresentei este lendário episódio no quarto capítulo deste trabalho, bem como indiquei a pesquisa de Cesar Hamilton Goes (2007) como referência para quem desejar entender como a "praga do monge" ainda é sentida e vivida pela população do município de Rio Pardo.

[784] Antônio Augusto Fagundes apresenta o monge João Maria como parte das "lendas de devoção" que existem no Rio Grande do Sul: "Apóstolo errante, está muito ligado ao folclore gaúcho, à devoção do povo. Não há, porém, qualquer prova que ligue o italiano João Maria d'Agostini à figura do Santo Monge do Botucaraí. Está provado, isto sim, que mais de uma pessoa usou o nome de São João Maria, copiando com facilidade o seu tipo físico: barbudo, magro, ascético, bem como as suas atitudes", declarou o folclorista (1996, p. 134) mostrando desconhecimento das obras históricas que foram escritas até 1996 sobre o monge em questão.

[785] Tomei contato com este romance ao consultar os jornais do Rio de Janeiro referentes ao ano de 1849. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro – BN, Setor de Periódicos, *Jornal do Comércio*, 30 de junho de 1849, n. 177, p. 2-3. Em 1866, o romance foi publicado (em 2ª edição) junto a outros do mesmo autor, sob o título: *Romances históricos por um brasileiro*. Escrito em 1842 por Miguel Maria Lisboa, *O Profeta de Olinda* baseou-se em um fato supostamente ocorrido na vila de Olinda pouco tempo antes da invasão holandesa do século XVII. Miguel Maria Lisboa, autor do romance, conheceu a lenda a partir do livro de Sebastião da Rocha Pitta, "História da América Portuguesa", Volume Quatro, de 1730.

“um monge sublime, dos céus inspirado,” que se dirige à matriz para proferir seu discurso. A igreja o espera cheia de brilhos, odores e cantores, e as pessoas sussurram, apertam-se, empurram-se e fervem de impaciência.

> De neves cercada luzia-lhe a calva;
> Barba longa e alva descia-lhe ao peito;
> Seus olhos de fogo arrojavam centelhas;
> E as espessas celhas forçavam respeito;
> Trajava talares de estofa grosseira;
> Marchavam na poeira seus pés sem calçado;
> E um santo cordão lhe apertava o silício;
> Mantendo em suplício seu corpo magoado; (Ibid., p. 68)

Tomando lugar na “sacra cadeira”, o monge passa a declamar, “indignado”, as verdades de Deus. Com espírito Apostólico e enfático, repreendeu os vícios e abusos da terra, profetizando, ao final do sermão, que “Olinda seria brevemente escrava da Holanda” como punição Divina pelos delitos dos “formosos, altivos e vaidosos” pernambucanos. Estas palavras provocaram profundo mal-estar nos ouvintes. O ato segundo, *O Sacrilégio*, começa quando alguns dos principais homens que ouviam o monge o mandaram calar-se, fazendo-o descer do púlpito com violência e confusão. O pároco nada pôde fazer para evitar a agressão. Para fora da igreja ele foi levado “e à rua expelido por vis criminosos” (Ibid., p. 72). Postado no solo, de joelhos, o monge levanta a palma das mãos para o céu e, em preces ardentes, pede o indulto dos próprios algozes: “Meus Deus, mitigai vosso justo castigo [...]; Perdoai aos que esquecem vossas santas leis!” Segundo as testemunhas, o monge ficou suspenso no ar cercado de imenso fulgor. Aterrado, o povo começou a bater-se nas faces, “contrito e tremendo, no chão se postara”. E o céu que brilhava tão puro, “cobriu-se de escuro [...]; Que raios caíram, trovões trovejaram; e os fieis derramaram lastimoso pranto!” (Ibid., p. 72).

Após o sacrilégio cometido contra o monge, esse foi embora deixando Olinda seguir seu destino. Tempos depois *O Castigo* – terceiro ato – chegou por mar, e os “batavos hereges” mataram e estupraram; saquearam, destruíram e profanaram os templos religiosos. Os filhos de Olinda “gemeram em duro suplício” e lembraram-se da “voz de profeta do sublime monge [...] que foi tarde escutada; mas sua memória, gravada na história, por nós é bendita” (Ibid., p. 75). Segundo Sebastião da Rocha Pita, o cumprimento das palavras do religioso, “tão mal recebidas nos seus ânimos”, foram depois lembradas pelos arrependidos pernambucanos “e ainda hoje conservadas com lágrimas nas memórias de todos os moradores mais qualificados de Pernambuco”.[786]

---

[786] *História da América Portuguesa*, Volume Quarto, p. 62-63, de Sebastião da Rocha Pita (*apud* LISBOA, 1866, p. 79 – Notas). Sebastião da Rocha Pita foi o primeiro a relatar este episódio em seu livro publicado em 1730.

> *Domine, Nobis Parce*
> Sofreu incêndio Sodoma,
> Sofreu Nínive castigo,
> Sofreu jugo do inimigo,
> Qual Olinda a altiva Roma,
> E tal qual sofreu Olinda,
> Têm sofrido outras ainda!
> Escutai os rogos meus [disse o monge a Deus],
> E se a virtude de poucos
> Compensa os vícios dos loucos,
> Permita, benigno Deus,
> Que tal qual sofreu Olinda,
> Não sofram outras ainda! (Ibid., p. 77-78)

O *Profeta de Olinda* e as lendas criadas a respeito do *monge* em Rio Pardo seguem um típico enredo bíblico: cidades corrompidas pelo pecado que são visitadas por mensageiros de Deus anunciando grandes catástrofes caso os habitantes não se arrependessem. Os principais indivíduos do lugar, ofendidos com as palavras do orador, expulsam-no da igreja, jogam-no na rua e provocam a ira divina. Mais do que engajarem os acontecimentos observados às histórias presentes na Bíblia, os comentários surgidos a respeito da maldição indicam o receio popular ao tipo de personagem que monges representavam – mediadores privilegiados entre o mundo comum dos vivos e o universo incerto e inquietante do sobrenatural. Sendo eles entendidos como legítimos servos de Deus enviados para transmitir a palavra Divina, de modo algum poderiam ser hostilizados sem causar a ira do próprio Senhor. Como representantes do sagrado, aos monges creditaram poderes que serviam tanto para trazer o bem quanto para punir àqueles que se encontravam distantes da verdade.

Longe das páginas dos livros, mas seguindo roteiro parecido ao *Profeta de Olinda*, o eremita João Maria de Agostini incorporou os ambíguos atributos do sobrenatural para ser respeitado e temido pelas pessoas. Após ser escorraçado da igreja matriz de São Borja, no Natal de 1851, partiu para outros povoados das Missões a fim de pregar, utilizando o fato – a expulsão da matriz – para que suas palavras, já propensas à severidade, tocassem profundamente os corações e almas dos habitantes. Seguindo o método da "pastoral do medo" comum aos missionários religiosos, o eremita entendeu que não era hora de agir como "manso cordeiro": antes era preciso ser rígido na alocução, mostrar à plateia que aqueles que o rejeitaram eram maus cristãos, pecadores obstinados e perversos que iriam receber os castigos da Divina Justiça por relutarem em aceitar a palavra de Deus; e, ainda mais grave, enxotando um de Seus representantes.

Em altares improvisados ao ar livre ou no interior de igrejas em ruínas das antigas Missões jesuíticas, Agostini "rugiu como leão" para dar seu recado. Utilizou o fato não

exatamente para se fazer passar por "perseguido" ou "injustiçado", mas como exemplo para amedrontar os atentos espectadores de que a ira de Deus e as penas do inferno abateriam àqueles que não se convertessem. Conversão, neste contexto, significava a transformação do estilo de vida e do comportamento moral, e isso só seria alcançado com sincero arrependimento e penitências. Era necessário "culpabilizar para salvar" (DELUMEAU, 2003, Vol. II, p. 35), fazer com que se arrependessem de viver no concubinato, longe da igreja e com filhos a batizar, pois estas condutas eram orientadas por falsa moral. Por isso o discurso deveria ameaçar, amedrontar.[787]

Nestes momentos, era comum os pregadores serem entendidos como profetas, apresentando-se, ainda, como "anjos do Apocalipse encarregados de anunciar o Juízo Final" (DELUMEAU, 2009, p. 326). Sem calcular os riscos de traumatizar ainda mais as pessoas que já tinham tendência a ver nas guerras, epidemias, períodos de carestia e mortes trágicas sinais prenunciadores de desgraças maiores, Agostini pode ter utilizado ao máximo os textos apocalípticos das Escrituras para dar o seu recado. A catástrofe final era iminente e os indícios claros. A guerra entre nações, o Evangelho pregado em toda parte, a conversão dos índios selvagens, os vícios que reinam na sociedade, o zelo religioso pouco observado, a fé enfraquecida e as doenças fazendo soar a última trombeta: era a aproximação da segunda vinda de Cristo. Se ainda não bastassem estes avisos e sinais, Agostini tinha argumento infalível para confirmar as previsões sombrias: os milagres das águas santas, afinal, "o que significam tantos prodígios dos quais jamais se ouvira falar antes, senão que Jesus virá muito proximamente para julgar e punir?" (Ibid., p. 331).

Os milagres eram percebidos pelo *monge* como recursos para corrigir as durezas da vida – causadas pelos erros humanos –, proporcionando esperança aos debilitados de corpo e espírito e sinal da intervenção divina quando tudo parecia perdido (GÉLIS, 2008, p. 118-119). Porém, a hostilidade dos são-borjenses fez com que o pessimismo teológico aflorasse em Agostini. Bom conhecedor do Evangelho e de Teologias, o italiano tinha capacidade de oferecer nova explicação para os milagres, inserindo-os no contexto do *Apocalipse* para convencer os ouvintes da proximidade do Julgamento Final. Mas havia esperança, pois Deus era misericordioso com os arrependidos. O eremita pode ter apontado que somente o caminho da penitência faria aplacar a cólera Divina e abriria os caminhos para o céu – passagem não disponível para quem o repeliu da

[787] No volume II de "O Pecado e o Medo", Jean Delumeau nos apresenta a difusão da pastoral do medo nos países católicos entre os séculos XVI e XIX, afirmando que não havia grandes distinções entre as ordens religiosas neste quesito. Lazaristas, capuchinhos e jesuítas destacavam o inferno, os pecados e o julgamento final para introduzir assuntos de moral e provocar reconciliações entre inimigos, chamando a todos à conversão sincera e a práticas de virtudes, ensinando, ao final, como perseverarem na graça (DELUMEAU, 2003, Vol. II, p. 18-19). E como atesta este mesmo autor, entre o final do século XVIII e início do XIX, os missionários endureceram o discurso por causa das mudanças de toda ordem que atingiram a Europa (Vol. II, p. 43).

igreja matriz de São Borja, pois *é mais fácil passar um camelo pelo buraco de uma agulha do que entrar um rico no Reino dos Céus* (Mt 19, 23-24). Caso tenha se servido de tão eloquente discurso, não surpreende o surgimento de boatos de que ele iria "tirar vingança do pouco caso" que lhe fizeram em São Borja.

Representação um tanto diferente dos resultados das prédicas é apresentada nas memórias atribuídas ao eremita Juan de Agostini. Ao relembrar a estada nos países andinos, entre 1838 e 1843,[788] o eremita conta que, à tardinha, depois dos sacerdotes findarem a cerimônia da Missa, "eu reavivava a fé nas Casas de Deus recitando o Rosário e fazendo breve exortação aos ouvintes sobre o Temor de Deus e outros assuntos apropriados." Ao relembrar estes momentos, relatou que "era um prazer ver como aquelas simples almas reagiam às palavras e como recebiam os ensinamentos da Santa Igreja de que há tanto tempo haviam sido privadas".[789] Por este ponto de vista, os sermões parecem afagos de um pai na cabeça do filho, conselhos de um mestre aos discípulos, a luz que ilumina a escuridão, e em nada se assemelham ao teor apavorante transmitido pela pastoral dos pregadores italianos daquele século XIX. Porém, ao ditar as memórias, compreende-se que o eremita queria deixar para posteridade vivências positivas do passado, por isso ocultou, ou esqueceu, acontecimentos como os ocorridos em Rio Pardo e São Borja.

Em mais de trinta anos como eremita peregrino na América, centenas de sermões foram proferidos em distintos locais, variando seus discursos na temática e no tom dependendo do momento e do grupo social que se dirigia. Como pregador das "verdades" de Deus, Agostini, às vezes, era severo por acreditar necessário "despertar" os espíritos do "erro" em que viviam, causando diferentes reações. Contudo, dever ter aprendido a atenuar o peso das palavras, pois as inimizades podiam custar caro. Para comprovar a boa impressão que causava em homens de destacada posição social, Juan de Agostini citou, em suas memórias, carta de recomendação dada por importantes moradores da vila de Motupe, no Peru, escrita em 1841: "Deus tem olhado por nós e nos protegido de todo mal enquanto o solitário reverendo viveu entre nós".[790] Sendo assim, se tivéssemos que formar opinião sobre os resultados dos sermões somente pelos acontecimentos do sul do Brasil, seríamos ingenuamente levados a acreditar que nos lugares onde ele pregou os espectadores reagiram de maneira hostil. É a correlação entre fontes documentais elaboradas

---

[788] Santa Fé de Bogotá e Popayan, na Colômbia; Quito e Guayaquil, no Equador; Lambayeque e Motupe, no Peru. E em 1854 ele retornará aos Andes, só que desta vez vivendo no Chile e Bolívia antes de embarcar, em 1859, para a América Central.

[789] Memórias do eremita *Juan de Agostini*, In: WOLFE, Charles. *New Mexico's Hermit*. San Miguel News, Volume 2, Fevereiro de 1925, p. 4 (Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves, Seção de documentos e fotografias. Santa Fé, Novo México, EUA).

[790] Memórias do eremita *Juan de Agostini*, In: WOLFE, Charles, 1925, p. 4 (Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves, Seção de documentos e fotografias. Santa Fé, Novo México, EUA).

com propósitos diversos e em tempos e locais variados que nos permite chegar à complexidade do sujeito e dos contextos.

As animosidades sofridas em Rio Pardo e São Borja, respectivamente em 1846 e 1851, evidenciam um indivíduo se posicionando diante dos acontecimentos da época. Comprovam que João Maria de Agostini envolveu-se nos assuntos de seu tempo ao contrário do que poderíamos esperar do eremita que busca total solidão para desligar-se dos problemas da sociedade. Ele não precisava, necessariamente, afastar-se para mostrar desprezo aos valores que regiam o mundo, ainda mais ao presenciar as consequências dos conflitos ocasionados pela construção dos estados nacionais latino-americanos de meados do século XIX. Envolvido por tais questões, o eremita deve ter recordado experiências passadas, pois, até os 37 anos, vivera na Europa e presenciara, sem dúvida, os colapsos de guerras sucessivas que moldaram seu comportamento e, certamente, influenciaram a decisão de se tornar peregrino e vir para a América em 1838.[791]

Portanto, exilado no distante Novo Mundo, sobre as ruínas das antigas aldeias jesuíticas e em meio à guerra entre Brasil e Buenos Aires, o momento se mostrou oportuno para colocar em prática o terrível método pedagógico da pastoral do medo. Em seus sermões possivelmente ele procurou demonstrar que o acúmulo de desgraças eram punições de Deus pela excessiva maldade humana. A ideia de um Deus vingativo, não obstante ser convicção antiga, ganhava força toda vez que calamidades se abatiam na sociedade, e, como afirma Delumeau (2003, Vol. I, p. 575), “as vinganças divinas só tornavam mais evidente a onipresença do pecado que as suscitavam.”

Segundo concepção presente entre os missionários do século XIX (Ibid., p. 574-575), Deus não era o autor do mal moral, antes o responsável pelo mal que pune, pelo mal físico e pela dor, pois, assim como um soberano é o autor dos suplícios infligidos àqueles que estão sob suas leis, Deus estava irritado com os crimes cometidos contra Suas regras e a tolerância da sociedade a tais infrações. Filho de seu século, Agostini identificou que os infortúnios por quais passavam, naquele momento de conflito, os sul-rio-grandenses – independentemente da cor e condição social –, eram signos precursores de castigos ainda mais pesados. Falando como porta-voz de Deus, deve ter realizado previsões catastróficas, prenunciando desgraças maiores caso as pessoas não modificassem o modo de vida. Por isso a “pregação de choque”, rigorosa, pois só assim

---

[791] De 1801, ano de seu nascimento, até 1838, quando veio para a América, Giovanni de Agostini presenciara no Piemonte italiano, e em outros países europeus onde peregrinou (França e Espanha), uma série de conflitos e guerras em sequência. Na infância, a invasão e controle do Piemonte pelos soldados franceses de Napoleão Bonaparte; após 1815, a Restauração Católica e o retorno dos exércitos austríacos no norte da Península; logo a seguir, o início dos embates entre aqueles que queriam unificar a Itália e os que serviam aos interesses da Santa Sé. O que isto tudo produziu em Giovanni de Agostini? O que estas guerras fizeram com sua família e influenciaram nas suas escolhas no Velho Mundo? Sem estudo aprofundado de sua trajetória na Itália, somente afirmações genéricas poderão ser feitas.

poderia despertar os espíritos e convertê-los ao ascetismo. Quem o ouviu, direta ou indiretamente, e viveu o suficiente para ver São Borja ser invadida pelas tropas paraguaias de Francisco Solano Lopes[792] – como o padre João Pedro Gay – teria argumentos para considerar o *monge* um legítimo profeta. Tal como *O Profeta de Olinda* antecipou a invasão holandesa em Pernambuco no século XVII, quem sabe se no sermão do Natal de 1851 o italiano não tenha previsto a destruição de São Borja por algum exército inimigo?

Mesmo não se mantendo tradição oral em São Borja para confirmar os prenúncios do italiano, muitos devem ter formado opinião de que o *monge* possuía dons proféticos. Considero, antes, que suas homilias eram resultado de leitura teológica pessimista que fazia do destino da humanidade, entendendo que os homens romperam com a ordem estabelecida por Deus e teimosamente perseveravam no erro. Na verdade, Agostini não era o primeiro e nem o último pregador do Evangelho a pensar, a agir e a discursar assim. Desde os frades mendicantes medievais, passando pelos missionários do período clássico (sécs. XVI a XVIII), além dos protestantes, havia quem prognosticasse na proliferação do monstruoso o sinal de castigos ainda mais perversos.[793] As catástrofes eram punições que constituíam prefigurações da reviravolta geral do fim dos tempos (DELUMEAU, Vol. II, 2003, p. 145). Portanto, qualquer que tenha sido o conteúdo exato das alocuções do italiano, elas baseavam-se em uma escatologia sombria, não me parecendo provável que João Maria de Agostini fosse mensageiro da promessa de "mil anos de felicidade" – o *Millenium*[794] – como sugeriu o interessante estudo de Ivone Gallo.[795]

Na fronteira do sul do Brasil, diante dos resultados nefastos da construção dos estados nacionais e percebendo a relutância dos habitantes em aceitar os ensinamentos da Santa Igreja – da qual ele se via como representante –, o eremita fez soar a sua voz como verdadeira "trombeta

---

[792] Fato ocorrido em 1864 e que desencadeou o duradouro e sangrento conflito chamado de "Guerra Grande", denominação pela qual é conhecida a Guerra do Paraguai (1864-1870), o mais longo conflito das Américas. Também chamada de "Maldita Guerra" ou "Guerra da Tríplice Aliança", o evento foi dramático, tendo cada país participante pago alto preço em vidas, dívidas e dissensões internas (IZECKSOHN, 2009, p. 388). Sobre este conflito, consultar obra de Francisco Doratioto (2001).

[793] Pelo menos é o que se pode atestar lendo as inúmeras homilias de frades e missionários apresentadas por Jean Delumeau na obra "O Pecado e o Medo" (Vol. I e II, 2003). Do mesmo autor, consultar: "História do Medo no Ocidente", 2009, p. 301-349.

[794] A escatologia do *Millenium* é otimista e promete um reino de paz e felicidade, ao contrário do *Juízo Final* que possui coloração ameaçadora. Os pregadores adeptos do fim dos tempos faziam questão de perguntar aos ouvintes: quem poderá dizer que estará à direita do Soberano Juiz na hora do julgamento? O julgamento não seria precedido por nenhum tempo prévio de paz na Terra com Cristo retornado tal como acreditavam os milenaristas. O fim era certo e estava próximo, muito próximo. Cabia aos homens, portanto, prestar contas a Deus (DELUMEAU, 2009, p. 308-311).

[795] Para a historiadora Ivone Gallo (1999), o monge João Maria de Agostini foi um dos responsáveis por levar o Apocalipse de são João ao conhecimento dos "caboclos" que viviam dispersos pelos sertões do sul brasileiro em meados do século XIX. A partir deste contato e por influência de outros monges que se seguiram, aqueles formularam expectativas a respeito do milênio na Terra, vivendo o "sonho milenarista" em pleno século XX. A proposta da autora é interessante, mas acredito que o eremita italiano não pregava sobre o *Millenium*, antes a respeito do *Juízo Final*, ou, talvez, o juízo particular, mais de acordo com as ideias religiosas do século XIX, pelo menos entre os pregadores que atuavam na Europa conforme constatou Delumeau (2009, p. 353).

da palavra de Deus". Em situações como esta o *Apocalipse* bíblico servia de base para os sermões, elevando-o, aos olhos das plateias, à condição de profeta.[796] Contudo, é preciso ressaltar que o Fim do Mundo era tema utilizado como método pedagógico para melhor conseguir a conversão das almas. Verdadeiros "nômades do apostolado" (DELUMEAU, 2009, p. 319), tanto Agostini quanto os frades capuchinhos eram itinerantes porque desejavam alcançar o maior número possível de pessoas para levar a elas as mensagens do Evangelho. Sendo breve a estada nas vilas e povoados, teriam que transmitir as palavras contidas no Livro de maneira que ficassem gravadas no coração e alma dos ouvintes por muito tempo. Por isso a "pregação de choque", pois visavam sacudir com vigor as multidões exortando a todos às práticas de penitência. O *Apocalipse* bíblico servia, então, como meio pedagógico eficaz nas mãos dos missionários para reconduzir os cristãos ao bom caminho, cumprindo, assim, a tarefa de "reconquistar as almas perdidas do Novo Mundo" – lema da *Propagande Fide*.

Agindo e discursando como mensageiro do fim dos tempos, Agostini despertou a admiração de muitos, fazendo-se acompanhar por ouvintes de ontem que queriam prolongar a cura espiritual e se lançavam, então, a uma espécie de peregrinação de expiação ao lado do santo. Mas enquanto ele maravilhava a alguns, foi impertinente ao intrometer-se em assuntos delicados, indigestos àqueles que o ouviram na igreja matriz de São Borja, causando indisposição e sendo alvo de críticas e hostilidades. A passagem do *monge* pela região das Missões o deixou a par do esquecimento das populações às causas de Deus, não se calou diante do que considerava imoral, e, por isso mesmo, sofreu as consequências por ser zeloso em demasia. A verdade é que mais uma vez implicou-se em polêmicas.

## 6.3. O peregrino que vai e volta

A chegada do *monge* a São Borja, no Natal de 1851, colocou desafios que precisavam ser transpostos, como, por exemplo, descobrir os motivos para voltar à província mesmo sabendo dos alertas para não o fazer. No entanto, antes de responder essa pergunta, é necessário discernir os diferentes momentos em que João Maria de Agostini esteve no Rio Grande do Sul, pois o seguido vai-e-vem confundiu os pesquisadores e dificultou a análise de sua trajetória. Portanto,

[796] Nas memórias, o eremita negará a condição de santo e profeta que a ele atribuíam. Analisando o conteúdo das memórias, é possível perceber que ele queria ser lembrado como o eremita que salvou a alma de milhares que se encontravam distantes de Deus. Cumpria, assim, com o papel esperado pelo verdadeiro santo, pois este jamais poderia reconhecer seus atributos sob o risco de ser considerado embusteiro. Porém, entre os populares do sul do Brasil, ele ficará na lembrança como o "monge profeta", sendo representado nos livros de história desta mesma maneira (GALLO, 1999, p. 95).

para esclarecer este ir e vir do eremita, vale recordar o que apresentei em capítulos anteriores a respeito das duas primeiras passagens dele pelo Rio Grande do Sul.

### 6.3.1. O eremita e a lenda João Maria – 1846/1847

Após atravessar a Amazônia, entre 1843 e 1844, João Maria de Agostini tomou o Vapor *Imperatriz* em Belém com destino ao Rio de Janeiro, chegando à capital do Império em 18 de agosto de 1844. Permaneceu no Cerro da Gávea entre agosto e dezembro de 1844. Em seguida foi para Santos pelo vapor *Paquete do sul*, desembarcou, passou pela capital paulista e se apresentou em 24 de dezembro de 1844 ao escrivão da vila de Sorocaba, onde foi registrado como “frei João Maria d’Agostinho”. Como em meados de 1845 ele já estava em Buenos Aires, naturalmente ficou pouco tempo em Sorocaba. Pode ter regressado a Santos para embarcar, ou ido até o porto de Paranaguá (próximo a Curitiba) com o mesmo fim. Talvez tenha feito o trajeto a pé pelo caminho novo das Missões, e, chegando ao Rio Uruguai, tomou um barco para Buenos Aires. Uma viagem destas poderia ser feita entre dois e três meses.

Em Buenos Aires se apresentou a Juan Manoel de Rosas. Depois da tentativa de catequizar índios Charruas (2ª metade de 1845), ficou retido em Buenos Aires por ordens do governador. Após meses de reclusão, Rosas deu passaportes ao italiano, e um desses indicava o Brasil como destino. Deixou a capital portenha (abril de 1846), subiu o Rio Uruguai de barco, passando por Corrientes. Entrou no Brasil pelo Rio Grande do Sul, em São Borja, um dos antigos Sete Povos das Missões, possivelmente em maio de 1846. Era a primeira vez que pisava o território sul-rio-grandense. Mostrou seus passaportes às autoridades de fronteira, deixou São Borja e atravessou a região das antigas Missões Jesuíticas, passando, na sequência, por Santa Maria, Rio Pardo até alcançar Porto Alegre onde conseguiu autorização do vigário geral para pregar. Voltou ao interior, cruzando por Rio Pardo onde foi surrado por Andrade Neves após sermão na igreja do Senhor dos Passos; instalou-se no Botucaraí e, logo a seguir, no Cerro do Campestre, onde ficou cerca de onze meses vivendo como eremita, pregador e boticário/curandeiro, entre 1846 e 1847.

A descoberta das águas minerais de Santa Maria, a divulgação das notícias pelos viajantes e o início da aglomeração no Campestre aconteceu neste período que vai de meados de 1846 a meados de 1847. Pelo crescente número de pessoas buscando a cura das enfermidades nas águas do Campestre, o *monge* “escapou” do lugar por não lhe agradar viver em meio a aglomerações. Partiu de Santa Maria tomando, possivelmente, o rumo das Missões onde já havia

passado um ano antes. Em alguma igreja em ruínas viu a imagem de Santo Antão Abade. Detalhe a ser sublinhado: não estava fugindo da polícia. Escolheu o caminho do interior da província de São Paulo não por ter previamente planejado fazer este roteiro, mas por acreditar que seus serviços missionários eram ali necessários. Essa será a primeira vez que o eremita percorrerá, a pé, o território do planalto meridional do Brasil, do sul ao sudeste, e não há evidências de sua passagem pelo interior de Santa Catarina. O Rio Grande do Sul e São Paulo eram, então, províncias vizinhas, divididas pelo Rio Uruguai, pois ainda não existia a província do Paraná e Santa Catarina limitava-se, a oeste, ao Rio do Peixe.

### 6.3.2. Retorno para o 1° martírio – junho a dezembro de 1848

No interior de São Paulo atuou como pregador e boticário/curandeiro, de meados de 1847 a junho de 1848, passando pela Lapa, Castro e voltando ao Araçoiaba, perto de Sorocaba, onde havia estado quatro anos antes.[797] No Araçoiaba o eremita recebeu notícias da desordem que crescia no local das águas minerais por ele descobertas no Rio Grande do Sul. As informações correram pelo caminho dos tropeiros.[798] Como seu nome estava implicado, quis voltar à província para organizar a aglomeração e recuperar, assim, a reputação que se perdia por causa das informações desencontradas que se propagavam a seu respeito. Para apressar sua viagem de retorno, foi de barco pelo litoral brasileiro, de Santos a Rio Grande, a bordo do bergantim do Sr. José Martins de Freitas, morador desta última. Em junho de 1848 desembarcou na cidade portuária de Rio Grande.

De Rio Grande seguiu para Pelotas, onde o povo o recebeu como santo rendendo-lhe homenagens. De Pelotas foi a Porto Alegre, possivelmente a pé. Em setembro de 1848 apresentou-se ao presidente da província, general Andrea, solicitando autorização para pegar imagem de Santo Antão Abade, nas Missões, e levá-la ao Campestre. O general, em 15 de setembro, ordenou ao chefe de Polícia que o vigiasse por ser estrangeiro e pelo extravagante papel que desempenhava. As reportagens dos jornais davam ampla cobertura dos “prodígios das águas santas”, muito embora pouco soubessem quem era o *monge* que as descobrira. A caminho do Campestre, o italiano instalou-se no Cerro do Botucaraí, e, neste local, foi retido em 17 de outubro de 1848 por ordens do general que tomou conhecimento dos “apontamentos” – que

[797] Em 24 de dezembro de 1844, o escrivão de Sorocaba registrou a chegada de “frei João Maria de Agostinho (...), solitário eremita vindo para exercer seu ministério”. Vimos este documento de registro no terceiro capítulo.
[798] Cf. mapa que será apresentado adiante, veremos os três principais caminhos utilizados pelos tropeiros no século XIX.

estavam em poder do médico Thomaz Antunes de Abreu – onde nomeava seguidores no local das águas santas. Ao ser detido no Botucaraí não estava "foragido", e nem sabia da ordem de intimação do general Andrea. Contudo, deve ter ficado surpreso com a presença dos soldados e das ordens que os moveram até o cerro. Os ânimos se exaltaram e o eremita precisou acalmar seus devotos dizendo que o deixassem partir para "este martírio", prometendo-lhes "voltar mais santo e mais milagroso". Na visão popular, neste momento aconteceu o 1ª martírio do *santo monge*. A partir da prisão, os jornais passaram a acusar Agostini de ser espião do governador Juan Manoel de Rosas.

Segundo argumentos do general Andrea, era perigoso manter o *monge* na província pelo fanatismo que se desenvolvera. Percebendo a ascendência do italiano junto ao povo, o presidente proibiu-o de permanecer no Rio Grande do Sul, mas concedeu a ele o direito de escolher o destino. O general escreveu carta recomendando o *monge* ao marechal Antero de Brito, então presidente de Santa Catarina. No dia 10 de dezembro de 1848, em Porto Alegre, o *monge* foi embarcado no vapor *Fluminense* até a cidade de Rio Grande, seguindo pela Lagoa dos Patos. Em Rio Grande subiu a bordo do Vapor *Imperador* até Desterro. Era passageiro do estado por não ter meios de pagar sua passagem. Na capital Desterro, em 15 de dezembro de 1848, foi recebido com surpresa pelo marechal Antero de Brito. Após proibi-lo de pregar, o marechal hospedou-o temporariamente em sua casa. Ao final de 1848, o *monge* foi enviado para autoexílio na Ilha do Arvoredo. Nesta ilha teve início nova aglomeração, e, após visitas ilustres e outras nem tanto, o incomodado eremita conseguiu partir do Arvoredo para o Rio de Janeiro. Em Desterro tomou o barco *Todos os Santos*, onde estava o padre francês João Pedro Gay. Chegou à Corte em 23 de maio de 1849. Inocentado das acusações, possivelmente pelo Imperador dom Pedro II, internou-se na serra fluminense ao final de 1849. Depois disso, não se teve notícias seguras sobre o destino do celebrizado *monge* João Maria de Agostini – até reaparecer em São Borja no Natal de 1851.

### 6.3.3. Reflexões sobre um passaporte – fevereiro de 1852

Em fevereiro de 1852, na capital Porto Alegre, o vice-presidente da província aguardava notícias sobre o andamento da guerra contra Juan Manoel de Rosas. O vice-presidente Luis Alves de Oliveira Bello sabia que o principal aliado de Rosas, o general Oribe, já havia capitulado (outubro de 1851) sem oferecer resistências. Também tinha conhecimento que o exército brasileiro estava, no princípio de 1852, não mais nos campos uruguaios, mas a caminho

da Argentina aonde aconteceria o encontro com as tropas do “tirano” governador. Evidentemente, Oliveira Bello esperava o êxito brasileiro, pois dela dependia o equilíbrio de forças na Região do Rio da Prata tendo em vista as suspeitas pretensões de Rosas em conquistar o Uruguai, o Paraguai e metade do Rio Grande do Sul. A vitória do governador de Buenos Aires, na visão das autoridades imperiais, seria algo desastroso.

A batalha de *Monte Caseros*, nos pampas argentinos, ocorreu no dia 3 de fevereiro de 1852, porém, antes que as notícias do triunfo do exército aliado chegassem a Porto Alegre, o que demoraria semanas, desembarcou na capital sul-rio-grandense alguém totalmente inesperado. Vindo de barco pelo Rio Jacuí, este sujeito era conhecido pela notoriedade adquirida em função da crença popular que lhe atribuiu o dom de tornar milagrosas as águas de uma fonte. Andando pelas ruas de Porto Alegre, ele foi chamando a atenção e causando surpresa às pessoas que deviam se questionar: seria possível o “monge das águas santas” estar de volta ao Rio Grande do Sul? Ele não havia sido preso e deportado há alguns anos atrás? Em passos firmes e sem constrangimento, mas com pouco interesse em responder perguntas, o *monge* foi esquivando-se da curiosidade popular, encaminhando-se ao Quartel para pedir audiência com o chefe de Polícia. Era o dia 10 de fevereiro de 1852, e, por sorte, não fora recebido por João Negreiros de Sayão Lobato,[799] antes por um substituto interino.

O juiz de direito Ladislau de Figueiredo Rocha, que era delegado do município de Triunfo e ocupava interinamente o posto de chefe de Polícia da província, ficou surpreso ao ver diante de si o “famoso monge das águas santas”, pois não esperava que depois da “deportação” ele retornasse à província.[800] Logo, perguntou ao italiano o que desejava, recebendo resposta direta: um passaporte. Sem saber como proceder a este pedido, o chefe de Polícia remeteu ofício ao vice-presidente Luis Alves de Oliveira Bello solicitando orientações. No mesmo dia 10 de fevereiro, Oliveira Bello retornou o ofício com os seguintes termos:

> O vice-presidente da província declara ao Sr. Dr. Juiz de Direito Chefe de Polícia, em resposta ao seu ofício n. 62, que deve dar passaporte ao Monge João Maria Agostine para onde este quiser, com intimação de sair da Província no prazo de 30 dias; devendo o mesmo Chefe de Polícia expedir ordem a todos os delegados e subdelegados para que não consintam que o dito Monge se demore nos seus respectivos distritos se não o

[799] João Negreiros de Sayão Lobato era chefe de Polícia que fez cumprir a ordem de ir buscar o monge no Cerro do Botucaraí em outubro de 1848. Permaneceu no cargo até o final de 1851, quando pediu exoneração por não concordar com as mudanças políticas e administrativas que o Barão de Caxias passou a implementar ao assumir a presidência do Rio Grande do Sul, em junho de 1851.

[800] Como afirmei no primeiro capítulo, os jornais sul-rio-grandenses do final de 1848 noticiaram que o monge havia sido preso e deportado por ordens do general Andrea, portanto, foi esta a versão que se manteve na época. Sendo pública a notícia da prisão e deportação, o chefe de Polícia interino deve ter ficado bastante surpreso com a presença do monge a sua frente naquele dia 10 de fevereiro de 1852.

> tempo indispensável para os preparativos de viagem; devendo ser preso e remetido para esta capital se exceder o prazo indicado no passaporte, do que tudo deve ser inteirado.[801]

Atendendo a tão contundente ordem, o chefe de Polícia, então, emitiu passaporte para o "monge João Maria Agostine", no dia 11 de fevereiro de 1852, inteirando-o de todos os alertas indicados pelo vice-presidente Oliveira Bello.

[801] Palácio do Governo em Porto Alegre, 10 de fevereiro de 1852. Luis Alves Leite de Oliveira Bello ao Chefe de Polícia (AHRS, Códice A-5.46, 1851-1855).

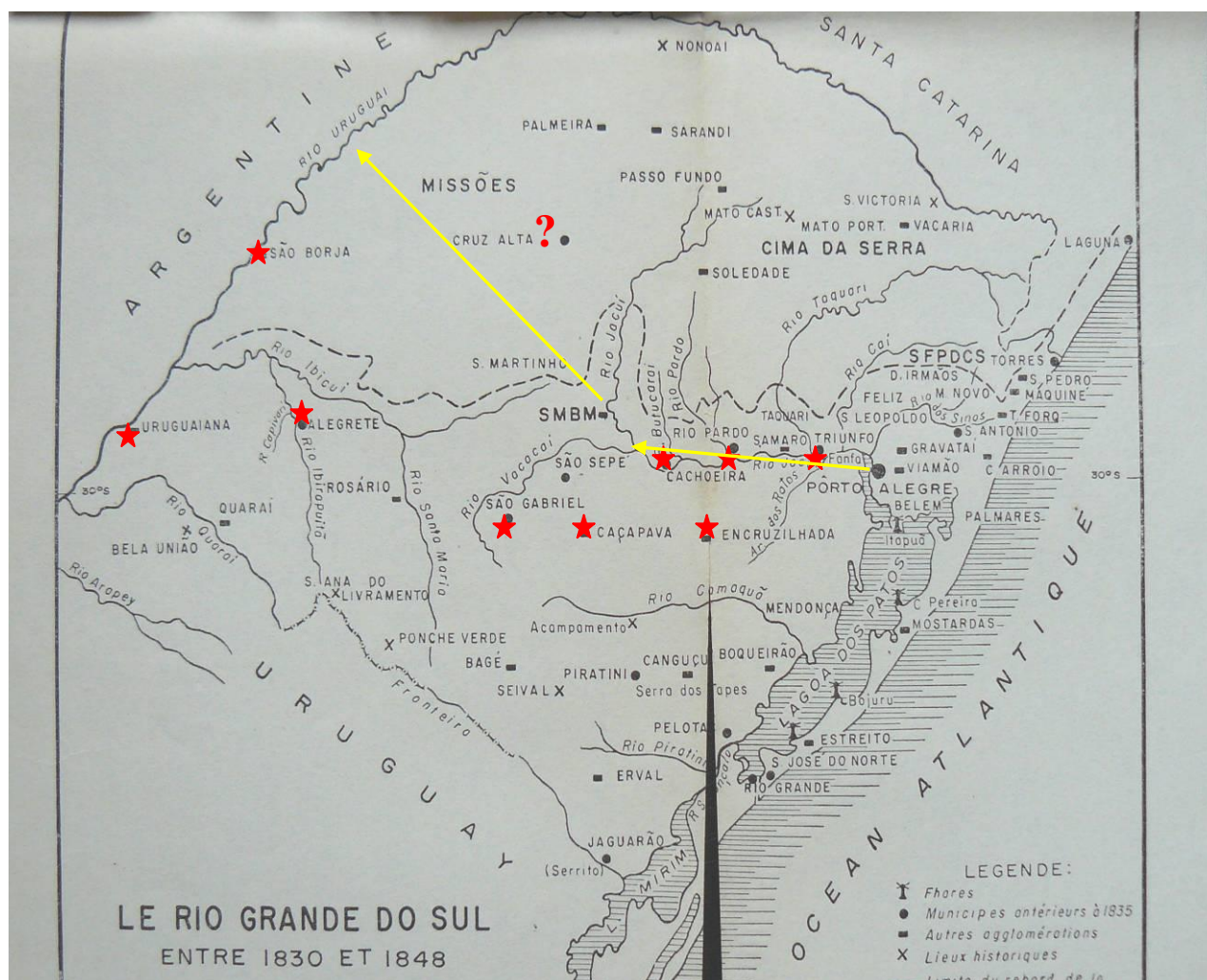
Passaporte N° *73*. Concedido a *11* de *Fevereiro* de *1852* a *João Mª Agostini*, natural da *Itália*, subdito *italiano*. Profissão de *Monge* para o *Paraguai*. *E este tem valor somente por 30 dias improrrogáveis para sair para fora da Provª, sendo preso e remetido para esta capital no caso de exceder o prazo marcado*. Idade *51 anos*; Estatura *regular*; Rosto *comprido*; Cabelos *curtos*; Olhos *pardos*; Nariz Boca *regulares*; Cor *branca*; Barba *serrada*. Fonte: Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, AHRS, Fundo Polícia, Códice P-143. Esta foto é o canhoto do passaporte.

Na sequência, o chefe de Polícia expediu avisos aos delegados de várias vilas do interior do Rio Grande do Sul para que se mantivessem atentos à passagem do *monge*, não permitindo a ele que demorasse além do necessário para a viagem de retorno ao Paraguai:

> Tendo nesta data [11 de fevereiro], em conformidade de ordens que me foram transmitidas pela Presidência, concedido passaporte para o Paraguai ao Monge João Maria de Agostine com a obrigação de sair para fora desta Província no prazo de trinta dias; vou recomendar ao Ilmo. Sr. que se findo [o prazo] ele ainda for encontrado em qualquer dos distritos desse Termo, o faça prender e remeter para esta Capital com segurança, para se lhe dar o conveniente destino.[802]

Cópias deste ofício foram enviadas a Taquari, Rio Pardo, Encruzilhada, Cachoeira, Caçapava, São Gabriel, Alegrete, Uruguaiana e São Borja, ou seja, de Porto Alegre à fronteira oeste, em cada vila e seus distritos, o italiano teria sobre si os olhos vigilantes das autoridades, marcando os passos e precavidos quanto a esta inusitada e perigosa presença. Ora, depois dos esforços do governo do general Andrea em desacreditar o poder milagroso das águas santas e controlar a aglomeração do Campestre, não seria admissível que pela insolente atitude do *monge* a desordem e o fanatismo retornassem à província. Para Oliveira Bello, a concessão do passaporte e o prazo de trinta dias eram suficientes para alguém que merecia a prisão pelo insolente ato de regressar para local onde sabia que não poderia voltar. Visto por este ângulo, podemos considerar que o vice-presidente foi no mínimo indulgente com João Maria de Agostini, pois, ao invés de prendê-lo imediatamente, autorizou a emissão do documento, e, assim como o general Andrea anos antes, deu ao italiano a liberdade de escolher para onde queria ir. Mas a tolerância chegara ao limite, por isso os avisos no passaporte e aos delegados.

---

[802] Secretaria da Polícia em Porto Alegre, 11 de fevereiro de 1852. Delegado de Polícia do Termo de Triunfo Antônio Ladislau de Figueiredo Rocha, chefe de Polícia Interino (AHRS, Fundo Polícia, Códice P-231)

Sinalizados com estrela (em vermelho) estão os municípios para onde foram enviados avisos sobre a passagem do *monge* Agostini. Ao que parece, o delegado do município de Cruz Alta, nas Missões, não recebeu aviso algum, o que é estranho, pois era o caminho mais utilizado (linha amarela) para quem tinha pressa (como o eremita) para sair do Brasil e se encaminhar para o Paraguai. No meio do mapa, Santa Maria da Boca do Monte, sob a sigla "SMBM." Mapa adaptado. Fonte: Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia da UFRGS, Gabinete de Cartografia, 1961. Título do Mapa: "Le Rio Grande do Sul, entre 1830 et 1848.

Foi difícil entender a presença do *monge* em Porto Alegre. Esta sua atitude poderia lhe trazer prejuízos imensos pela afronta às autoridades que o alertaram para não voltar ao Rio Grande do Sul. Mesmo não sendo mais o general Andrea o presidente da província, nem Sayão Lobato o chefe de Polícia – talvez o *monge* soubesse disso, por isso decidiu arriscar –, o ultraje às ordens não diminuía, e a probabilidade de João Maria de Agostini ter sido detido naquele momento foi verdadeiramente alta. Diante disso, perguntei-me que tipo de avaliação o *monge* fez dos riscos de retornar a Porto Alegre por um passaporte? Não existiriam motivos adicionais para tamanha ousadia? Não estaria ele na capital sul-rio-grandense para denunciar a "escravidão missioneira" praticada pelos fazendeiros da região das Missões? Ou, quem sabe, para solicitar licença a fim de se estabelecer como missionário residente entre os povos indígenas daquela área? Independentemente de seus outros objetivos – se é que havia –, o passaporte foi a única

solicitação atendida, o que deixou suspensa a pergunta: retornar a Porto Alegre unicamente pelo documento foi boa razão para arriscar-se tanto? Apesar das dúvidas, a resposta pode ser mais simples do que parece.

Na narrativa que apresentou a respeito do "misterioso e desaparecido personagem que tanto deu de falar de si e do seu eremitério", H. José Veloso da Silveira, no livro publicado em 1909, descreveu o possível roteiro percorrido pelo eremita antes de chegar ao Rio Grande do Sul. Porém, sublinho que o autor não sabia que o *monge* estivera na província em três momentos distintos e em anos diferentes. Portanto, ao apresentar o itinerário, Hemetério acreditava estar se referindo à presença do *monge* em 1848. Na verdade, fazia alusão, sem querer, à derradeira entrada de João Maria de Agostini ao território sul-rio-grandense, em 1851:

> Era italiano, mas residiu, dizia ele, em *São Paulo*, donde se retirou enveredando por ínvias selvas (quem sabe por quantos meses de arriscada peregrinação) *até a fronteira do Paraguai*. *Daí foi obrigado a sair*. Atravessou o Rio Paraná, depois a Lagoa Iberá, em uma pequena canoa; seguiu a pé pelo território deserto das Missões Correntinas até o extinto povo de São Tomé, hoje [1909] restaurado e elevado a cidade. Desceu pelo [Rio] Uruguai até São Borja onde desembarcou e foi bem acolhido. Deu aí o nome de João Maria de Agostini (Silveira, 1979, p. 157). (grifos meus)

Na sequência, o autor prossegue delineando os passos do eremita, atestando que, depois de São Borja, passou por Santa Maria e pelo Botucaraí, locais onde descobriu "uma fonte de água cristalina à qual atribuiu a virtude de curar inúmeras enfermidades." Após sucessos "reais ou aparentes" – segundo declarou Silveira –, o *monge* e os fieis construíram a ermida e nela colocaram imagem de Santo Antão, que estava de posse de um morador do lugar. Concluiu a história afirmando que "o coitado [eremita] teve que deixar o Campestre, fugindo [e] perseguido pela polícia, sem que se soubessem outras notícias dele" (Silveira, 1979, p. 158). Assim como Hemetério, que sobrepôs acontecimentos, misturando eventos ocorridos em 1848 com o itinerário de 1851/52, outros pesquisadores apresentaram suas versões da história, acrescentando, retirando e embaralhando os dados. Eis os motivos das dificuldades em seguir e reconstruir a trajetória do italiano pelo sul do Brasil.

Apesar da confusão, a narrativa de Hemetério é rica em detalhes, deixando a impressão de que o autor dialogou com o *monge* em algum momento. Contudo, a conversa jamais aconteceu, pois o magistrado pernambucano chegou ao Rio Grande do Sul alguns anos depois de o eremita ter feito a terceira e última passagem pelo sul. O mais provável, então, é que Hemetério tenha buscado depoimentos de pessoas que acompanharam e presenciaram os momentos turbulentos pelos quais passou Agostini. Talvez tenha conversado com devotos do

*monge* no próprio Campestre, já que participou da romaria em duas oportunidades: uma em 1876 e outra em 1906.[803]

De acordo com as informações transmitidas por Hemetério, acredito que o *monge* tomou o rumo do interior paulista após deixar o Rio de Janeiro ao final de 1849, vivendo algum tempo nos sertões meridionais do Brasil até decidir entrar no Paraguai. E o que aconteceu no país vizinho é a chave para explicar o retorno do italiano ao Rio Grande do Sul em dezembro de 1851. Vejamos novamente: de São Paulo o *monge* "se retirou enveredando por ínvias selvas (...) até a fronteira do Paraguai. Daí foi obrigado a sair" (Silveira, 1979, p. 157). Ou seja, Agostini tentou ingressar (ou ingressou) no Paraguai, talvez de passagem buscando chegar à Cordilheira dos Andes como era seu desejo,[804] mas foi obrigado a se retirar da República vizinha. E por que seria constrangido a sair do Paraguai? Há, pelo menos, uma possibilidade a ser explorada.

A situação indica que o italiano não tinha em mãos documento comprobatório que atestasse sua procedência e objetivos: faltava-lhe um passaporte brasileiro. O eremita sabia que para transitar entre países o passaporte indicando a origem e o destino era obrigatório. No seu caso, o documento deveria ter sido emitido por autoridade brasileira competente: chefes de Polícia desde que autorizados por instâncias superiores – presidentes de província, ministros da Justiça ou Negócios Estrangeiros.[805] Sem o passaporte, os viajantes poderiam ser barrados pelos comandantes de fronteira ou autoridades estabelecidas em vilas do interior, ameaçando prendê-los ou deportá-los caso fossem suspeitos de espionagem e representassem perigo às instituições do país. Na condição de estrangeiro e apresentando-se como emissário do Evangelho vindo do Brasil, havia motivos para Agostini ser considerado espião pelas autoridades paraguaias. Lembremo-nos do ano de 1848, quando a imprensa do Rio Grande do Sul, ao descobrir que o *monge* viera de Buenos Aires, o acusara de estar a serviço de Rosas.

Uma vez dentro do Paraguai e constatada a procedência brasileira do eremita, talvez nem o passaporte o salvasse de constrangimentos pelas autoridades do país vizinho, isso porque havia suspeitas sobre agentes religiosos que, sob o manto sacerdotal, escondiam intenções políticas. Como vimos em capítulos anteriores, era prática comum aos governantes enviar missionários religiosos para as regiões de fronteira com o objetivo de convencer os indígenas a prestar

[803] No ano de 1906, Hemetério afirmou ser cinco mil o número de romeiros no Campestre apesar da copiosa chuva que se abateu no dia da festa (Silveira, 1979, p. 158).
[804] Ao padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva, em fevereiro de 1849, na Ilha do Arvoredo, o monge declarou que gostaria de "buscar na Cordilheira dos Andes um ermo mais próprio para viver solitariamente" (AN, Série Justiça, IJ1-558, documento de 23 de fevereiro de 1849, do padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva ao vice-presidente de Santa Catarina Severo Amorim do Vale).
[805] Não há maiores informações sobre as regras de emissão de passaportes no período imperial brasileiro. Ao que parece, as secretarias de polícia de cada província tinham autonomia para emitir os documentos. No Rio de Janeiro havia sobreposição de poderes que gerava confusão entre as secretarias de polícia da Corte e da província, pois ora um ora outro se atribuía o direito exclusivo da emissão de passaportes. Pelo menos foi o que consegui apurar na pesquisa documental que realizei no Arquivo Nacional, Série Justiça e Polícia da Corte (IJ1 e IJ6).

lealdade a este ou àquele governo. A situação entre Brasil e Paraguai, na metade do século XIX, não era exatamente favorável para o livre trânsito de personagens como o italiano, justamente por ele estar exercendo apostolado entre os índios da fronteira. Sendo oriundo do Brasil, as autoridades paraguaias podem ter interpretado a ação "puramente evangélica" do eremita como estratégia para aliciar os nativos para as causas do Império, agindo, portanto, contrariamente à República de Carlos Antônio Lopes. Agostini estava no lugar errado no momento errado.

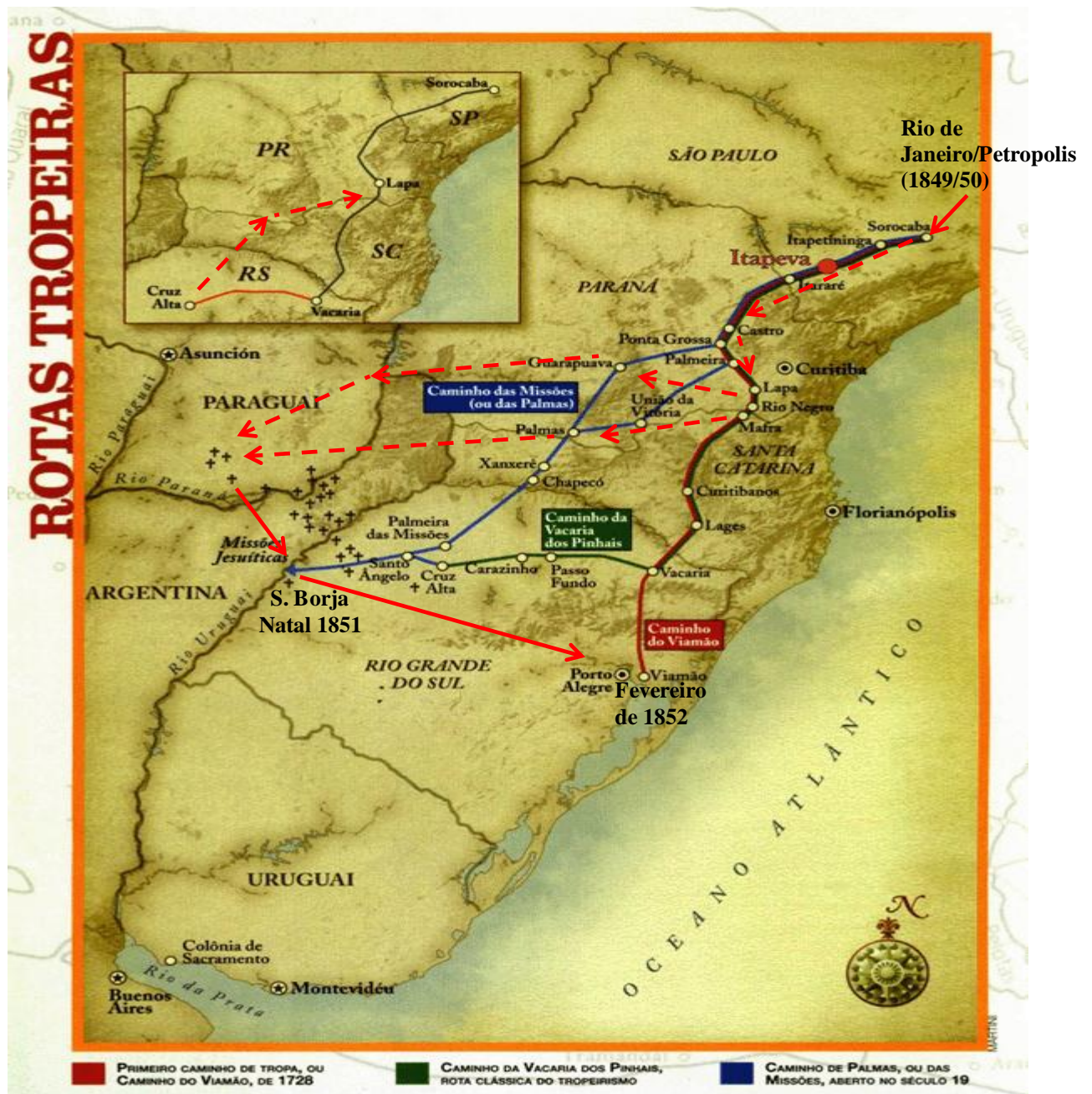
Entre o final da década de 1840 e início da de 1850, o Império brasileiro concentrou-se em formar uma coalizão para derrubar o governador de Buenos Aires, Juan Manoel de Rosas. Para isso, insistiu junto ao governo paraguaio para que aderisse à aliança. Porém, o presidente Carlos Antônio Lopes, do mesmo modo que não simpatizava com Rosas – pois este não reconhecera a independência do Paraguai –, desconfiava das pretensões brasileiras de querer intervir no jogo de forças na Bacia do Prata. Sendo assim, Lopes optou pela "neutralidade" no conflito, não prestando apoio à coalizão antirosista e permanecendo atento aos movimentos de tropas e emissários estrangeiros – principalmente brasileiros – em suas fronteiras. Em 1850, Lopes ficara em sobressaltos ao descobrir que o governo no Rio de Janeiro mandara exploradores reconhecer a região limítrofe entre Brasil e Paraguai, do Rio Uruguai até o Rio Paraná, passando pelo Rio Peperiguassú. O ministro de Estrangeiros do Império argumentou que pretendia construir um caminho que ligasse as províncias do Rio Grande do Sul e Mato Grosso, mas esta resposta não convenceu ao desconfiado Lopes.[806]

Conhecendo, ou não, os pormenores que opunham as nascentes nações latino-americanas – pois a consciência de sujeitos históricos é sempre limitada –, fica nítido que João Maria de Agostini sentiu os efeitos de tal conjuntura, tanto que foi impedido de continuar no Paraguai e seguir rumo, talvez, à Cordilheira do Andes. Sendo assim, realmente fica difícil aceitar que o eremita tenha se esquecido de solicitar passaporte antes de deixar o Brasil, pois, para alguém que procurava o respaldo da lei para exercer seus ofícios, seria imperdoável tal descuido. Talvez ele tenha acreditado que estava acima das leis dos homens, confiante demais no papel de missionário religioso que, por exercer ministério sagrado, poderia atravessar fronteiras políticas e transitar aonde quer que fosse sem dar satisfações. Afinal, o Evangelho desconhecia fronteiras, e o *monge*, assim como qualquer missionário, vez por outra, poderia cometer o pecado da soberba.

Com ou sem documento, o eremita fora impedido de continuar no Paraguai e dar sequência à peregrinação. E agora, quais eram as suas opções? Na verdade, havia uma única saída caso ele não quisesse ser considerado fora-da-lei e sofrer consequências mais sérias por se

---

[806] Para maiores esclarecimentos a respeito desta conjuntura envolvendo a construção e consolidação dos países da Bacia do Prata, bem como a formação de uma coalizão, liderada pelo Império brasileiro, contra o governador Rosas, indico os livros de Moniz Bandeira (1995) e Gabriela Nunes Ferreira (2006).

encontrar em tal condição: retornar a alguma capital brasileira e solicitar (novo?) passaporte para o Paraguai. Mas qual das capitais? Estando ele na fronteira ou mesmo dentro do Paraguai, rapidamente pensou nas possibilidades, mediu distâncias, avaliou o tempo a ser despendido pelas condições dos caminhos e meios de transporte disponíveis. Após analisar as alternativas, seguiu, então, para Porto Alegre.

No mapa maior (em linhas pontilhadas) possíveis roteiros feitos por João Maria de Agostini, do Rio de Janeiro (1849/50) ao Paraguai (1851), passando pelos sertões do planalto meridional do Brasil. Ele pode ter utilizado o caminho dos tropeiros que estava sendo aberto em meados do século XIX – o Caminho de Palmas ou das Missões. Depois da Lapa, cruzou por território habitado por índios coroados (kaingang), nos atuais sudoeste paranaense e oeste catarinense, até chegar ao Paraguai de onde foi obrigado a sair. O restante do itinerário (em linhas contínuas) foi apresentado por Hemetério da Silveira (1979, p. 157). O total percorrido supera os 2 mil quilômetros – tudo feito a pé. O mapa pequeno, no canto superior esquerdo, indica itinerário feito pelo eremita quando saiu do Rio Grande do Sul, em meados de 1847, rumo ao interior de São Paulo. Como indicado, havia mais de uma opção ligando a região das Missões (RS) e Sorocaba (SP). As vilas apontadas no mapa eram referência para tropeiros e viajantes. Mapa adaptado. Fonte: http://www.ihggi.org.br/pag.php?pag=rotasdostropeiros

A capital da província sul-rio-grandense se mostrou a mais viável para suas pretensões, pois Agostini já conhecia o percurso entre São Borja e Porto Alegre por tê-lo percorrido anos antes (1846). Apesar de contrariar as ordens que o impediam de regressar ao Rio Grande do Sul, a escolha estava feita. Portanto, do Paraguai o eremita “atravessou o Rio Paraná, depois a Lagoa Ibera [na província de Corrientes], em uma pequena canoa; seguiu a pé pelo território deserto das Missões Correntinas até o extinto povo de São Tomé (...). Desceu pelo [Rio] Uruguai até São Borja onde desembarcou e foi bem acolhido (Silveira, 1979, p. 157). Não obstante a boa acolhida em São Borja no Natal de 1851, a cordialidade durou até o momento em que Agostini proferiu o seu discurso na igreja matriz. Após a hostilidade e alguns sermões pelo caminho – onde deve ter ameaçado com as penas do inferno os seus opositores são-borjenses – o *monge*, finalmente, desembarcou em Porto Alegre, a capital que o repeliu anos antes, para buscar o passaporte. Voltou para poder sair definitivamente do Brasil.

## 6.4. O novo martírio do *santo monge*

Após percorrer em aproximadamente quarenta dias o trajeto de São Borja a Porto Alegre para conseguir o passaporte, João Maria de Agostini teria de fazer caminho inverso para sair do Brasil, torcendo para que nada o impedisse de cumprir o diminuto prazo estipulado pelo vice-presidente Oliveira Bello. Sendo assim, nada de morar no alto de cerros em retiros espirituais ou proferir sermões em igrejas matrizes; fabricar crucifixos e rosários ou buscar plantas medicinais, impossível; receitar chás e unguentos ou curar doentes com águas de fonte medicinal, muito difícil, pois em trinta dias ele deveria estar do outro lado da fronteira se não quisesse ser preso. Caso descumprisse mais esta ordem, desta vez não seriam dadas regalias como a chance de escolher o próprio destino. O aviso no passaporte era claro, enfático, e não haveria perdão para nova transgressão. Portanto, teve de apressar-se na viagem, o que não deve ter sido fácil para o cinquentenário italiano.[807] Embora não estivesse sendo perseguido pela polícia, ela parecia em seu encalço, obrigando-o a se retirar do território como pessoa não grata. Esta condição de quase fugitivo deve tê-lo deixado aborrecido.

O eremita esperava mais respeito dos governantes por tudo o que tinha feito pelo povo sul-rio-grandense. Sim, não há dúvidas de que ele acreditava ter realizado boas obras no Rio Grande do Sul, pois inúmeras pessoas haviam alcançado a cura das enfermidades ao fazerem uso

[807] O canhoto do passaporte é claro quanto à idade de João Maria de Agostini naquele dia 11 de fevereiro de 1852: 51 anos, o que confirma o dado presente em outro documento, o registro de Estrangeiros de Sorocaba que apresentou “frei João Maria d’Agostinho” com 43 anos em 1844.

das águas medicinais por ele descobertas; centenas agora estavam no reto caminho da salvação depois de ouvirem seus sermões, fazendo penitências nos lugares onde ele construíra cruzes e criara vias-sacras; aconselhara as pessoas a procurarem os sacramentos com os párocos para regularizar a vida diante de Deus; buscara a imagem de Santo Antão nas Missões para colocá-la no alto do cerro aonde havia uma ermida, e, para isto, o representante da Igreja Católica no Rio Grande do Sul o autorizara. É certo que não tinha licença para nomear zeladores e deixar instruções aos moradores do Campestre, mas o que era este "pequeno" deslize diante de suas boas intenções com tal gesto? E este mesmo Campestre, que era habitado unicamente por animais selvagens – segundo deixaria escrito em suas memórias –, não estava agora (1852) se transformando em um próspero povoado?[808] Para alguém que escolhera ser *monge* eremita por profissão, os benefícios legados aos povos do sul foram avaliados pelo próprio como positivos.

Por confiar que tinha realizado boas obras na província nas duas passagens anteriores, Agostini acreditou possuir credibilidade suficiente junto às autoridades para solicitar passaporte, por isso decidiu rumar para Porto Alegre mesmo sabendo das ordens proibitivas de retornar. Autoconfiante a ponto de beirar a arrogância, abalou-lhe o orgulho o alerta no passaporte e às ordens aos delegados – as quais ele estava inteirado – de prendê-lo caso se demorasse na província além dos trinta dias estipulados. Esta atitude do vice-presidente não condizia com os benefícios que ele pensava ter deixado ao povo do Rio Grande do Sul. Pegou o passaporte, mas sentiu-se menosprezado.

Correndo contra o tempo para alcançar a fronteira e transpor o Rio Uruguai, o apressado peregrino foi passando pelas vilas e povoados transmitindo a sensação de estar sendo perseguido pela polícia. Durante a viagem, deve ter cruzado rapidamente por Rio Pardo, e, avistando de longe o Botucaraí, talvez tenha para ali se encaminhado a fim de realizar sermão de despedida. Mas o tempo era curto e o perigo grande, pois o delegado de Rio Pardo já devia estar ciente das ordens do chefe de Polícia, portanto, a parada no cerro deveria ser breve. Seguiu caminho e atravessou o Rio Jacuí já mirando, à sua direita, a serra que o conduziria para a região das Missões. Antes de subi-la, porém, última visita ao Campestre das águas santas. Se assim o fez, neste momento ele presenciou a transformação do lugar, de deserto e selvagem para o próspero povoado que contava, em 1852, com uma capela em construção na base do cerro, a nova ermida

[808] O eremita devia estar convicto dos benefícios legados ao Campestre, tanto que relatou em suas memórias a transformação do local após descobrir uma fonte de água com maravilhosos princípios terapêuticos (*apud* WOLFE, 1925, p. 5. Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves, Seção de documentos e fotografias. Santa Fé, Novo México, EUA).

no alto erguida com tijolos – e a imagem de Santo Antão no seu interior –, além de vários ranchos que totalizavam duas centenas de moradores.[809]

No Campestre, o eremita não deixaria de ir até a fonte – com "maravilhosas propriedades curativas" – para constatar o estado de conservação e atender pedidos de cura, mesmo com o tempo se exaurindo. Ali teve certeza do relevante papel que desempenhara, pois aquela fonte de água, apesar dos pareceres contrários dos médicos, não só era medicinal como a responsável por atrair à Igreja milhares de pessoas que dela distavam, pois a romaria crescia e com ela a fama do Campestre de Santo Antão. Mas era momento de seguir viagem, pois o subdelegado de Santa Maria[810] já poderia estar em seu encalço para fazer cumprir a ordem de prisão pela demora em se retirar do Campestre e do Rio Grande do Sul. O prazo já havia acabado ou estava prestes a terminar. Antes de prosseguir em sua jornada, porém, o *monge* parece ter deixado uma oração aos devotos admiradores. Esta oração, feita em tons de despedida, permite problematizar as circunstâncias desta derradeira saída do Rio Grande do Sul, no verão de 1852.

> Em nome da Santíssima Trindade, eu digo a Verdade. É tempo chegado do dia de horror, sábado fatal do Espírito Santo. Pasmados verão a terra tremer, a terra tremer de seus governos as chamas arder. Que tempos! Que medo! Que dias de horror! Que fatal castigo para o pecador. Do cerro falado vereis a serpente vomitar pela boca chamas de fogo ardente. Do pé desta cruz vereis a verdade, noventa pessoas que deram esmola com caridade. No inferno condenados os que não forem devotos meus, ficarão livres os devotos que temeram a Deus. Digo na verdade, meus amados filhos, que tenho sofrido na cruz mil trabalhos e martírios[*]. Preso degradado[*], vós me julgareis e eu sempre perto de vós, há bem poucos dias. À meia noite em ponto me ireis procurar. Eis aí a causa que me quiseste dar. Separados no abismo, serão condenados e do monge João Maria remidos os pecados. Quem trazer esta oração e com fé a rezar, trazendo no pescoço, é que há de se salvar. Deve rezar um terço todos os sábados em sua própria casa ou onde se achar e oferecer em atenção ao Monge João Maria" (In: BELTRÃO, 1979, p. 150-151).[811]

[809] Não há censo demográfico que mostre exatamente quantos habitantes tinha o Campestre em 1852. Baseio-me em dados aproximativos a partir de um mapa da região feito em 1849 (mapa apresentado no segundo capítulo deste trabalho); relatórios médicos igualmente de 1849 (relatórios também citados e analisados no segundo capítulo); e uma carta enviada pelo pároco de Santa Maria ao governo provincial, em 1853, reclamando sobre a interferência do subdelegado na administração financeira da romaria do Campestre. O padre Antônio de Almeida Leite Penteado, em certo trecho, comenta sobre o considerável número de moradores fixos no Campestre, mas não cita números (AHRS, Códice A-5.46, carta de 19 de maio de 1853).

[810] Em 1852, Santa Maria ainda era distrito do município de Cachoeira do Sul, portanto, as ordens vindas de Porto Alegre primeiro chegaram à Cachoeira e somente depois à Santa Maria, se é que chegaram.

[*] Romeu Beltrão colocou o seguinte comentário neste trecho da oração: "devia ter em mente as bengaladas recebidas em Rio Pardo, de Andrade Neves, quando ditou essa oração" (BELTRÃO, 1979, p. 151).

[*] Neste trecho Romeu Beltrão inseriu novo comentário: "alusão à ordem de prisão contra ele". Romeu Beltrão confunde os distintos momentos da passagem do monge pelo Rio Grande do Sul, acreditando que a oração fora ditada pelo italiano em 1848 momentos antes de sua fuga do Campestre. Do mesmo modo equivoca-se ao assumir a versão de que havia uma ordem de prisão ao italiano, pois, como afirmei em capítulos anteriores, não houve ordem de prisão, antes o general Andrea elaborou uma intimação para que o eremita se apresentasse em Porto Alegre para esclarecer os fatos que o envolviam.

[811] Esta oração foi publicada pelo historiador Romeu Beltrão na década de 1950, afirmando que a obteve do sobrinho de Isidoro Marafiga, o superior dos 12 zeladores de Santo Antão, nomeado pelo monge no documento "Aos dos Campestres" (documento citado e analisado no segundo capítulo deste trabalho). Segundo Beltrão, "a letra era quase indecifrável, e o papel mostrava ser bastante velho. Trazia a assinatura do monge."

Se o estilo sugere um monomaníaco religioso, como acreditou Romeu Beltrão tendo por base definições da psiquiatria, é porque o ponto de vista de quem analisa a oração desconhece os discursos proferidos pelos capuchinhos italianos do século XIX. Como assinalei anteriormente e em capítulos precedentes, os frades eram severos, ameaçadores e apocalípticos, preferindo destacar a ira de Deus e as penas do inferno do que discorrer sobre o amor e a misericórdia divina. Acredito que este método, que Jean Delumeau chamou de "pastoral do medo", era utilizado pelo eremita italiano em razão de sua formação religiosa europeia, centrando os sermões justamente em temas como o temor, a punição e a penitência. A monomania atribuída ao autor da oração perde o sentido quando inserimos o sujeito que a criou no contexto cultural do qual pertencia.

Não foi para criticar a interpretação de Beltrão que citei a oração, mesmo porque existe a possibilidade dela não ter sido ditada pelo eremita, antes ter surgido como a resultante da "adaptação criativa" de algum fiel a partir do que ouviu do sermão improvisado de um apressado *monge* que parecia estar fugindo da polícia. Havia fortes implicações naquele momento que podem ter influenciado o comportamento e a postura do eremita enquanto se dirigia para o Paraguai. Contrariado pelo tratamento pouco lisonjeiro que havia recebido em Porto Alegre, deve ter novamente "rugido como leão" ao proferir os últimos sermões no Brasil, passando-se por mártir e insinuando o culto a sua pessoa.

A pressão para que saísse do Rio Grande do Sul em trinta dias, somado à vigilância das autoridades, fizeram com que o eremita vivenciasse condição para ele degradante, pois mais parecia um fugitivo em disparada da polícia do que um missionário do Evangelho. Depois de ter frequentado os gabinetes de autoridades como o governador de Buenos Aires Juan Manoel de Rosas e de ter recebido honras do Imperador Dom Pedro II, a situação que o vice-presidente Oliveira Bello o sujeitava era absurdamente constrangedora. Com o orgulho abalado, provavelmente exteriorizou o aborrecimento nos sermões – talvez na oração –, conferindo a si mesmo alto grau de importância, abandonando a categoria de "humilde servo de Deus" ao incentivar o culto próprio, chegando ao extremo de insinuar que somente seus devotos iriam se salvar no "sábado fatal do Espírito Santo"[812] que estava para chegar.

---

[812] Se não foi o monge Agostini a ditar esta oração, alguém com bom conhecimento do Evangelho o fez, pois o trecho referindo-se ao "sábado fatal do Espírito Santo" corresponde ao fim da terceira idade do Mundo, justamente o tempo do *Juízo Final*. Esta cronologia apocalíptica nasceu no período medieval com o monge calabrês Joaquim de Fiore (1145-1202). Segundo ele, a primeira idade do mundo seria a do Pai (Antigo Testamento), a segunda a do Filho (Novo Testamento) e a terceira idade a do Espírito Santo quando Satã seria aprisionado e a paz reinaria na Terra por mil anos (Delumeau, 2009, p. 307). Se o "sábado fatal do Espírito Santo" estava próximo, quer dizer que o milênio já havia passado e o fim dos tempos se aproximava. Seja quem for que escreveu a oração, devia ter conhecimento destes pormenores.

Deixando de lado toda a modéstia – que não lhe era muito peculiar, mas às vezes oportuna –, o *monge* lançou-se com força ao centro do altar devocional assumindo papel de salvador dos pecadores arrependidos. Para ocupar lugar no concorrido panteão popular, sua história deveria ter ares de martírio, por isso deve ter argumentado aos "amados filhos" que só não ficava mais tempo entre eles por que estava sendo "perseguido" pelas autoridades. O martírio dos tempos modernos era assim, uma verdadeira corrida de obstáculos onde o pretendente a mártir destacava, sob o olhar de testemunhos, o seu longo e atroz sofrimento (GÉLIS, 2008, p. 83-85). Ao utilizar palavras apropriadas às circunstâncias, o *monge* fez majorar a aura sagrada entre os fieis, indicando que a crença e as lendas que se desenvolveram ao seu respeito foram estimuladas pelo culto que ele promoveu de si mesmo.

Acredito que Agostini aproveitou-se da situação de constrangimento imposta pelo governo do Rio Grande do Sul para transformá-la em martírio. Percebendo-se como mártir, tratou de firmar uma identidade diante de seus seguidores, incorporando o papel para fixar-se profundamente no coração e na alma deles. Não há contradição no humilde servo de Deus querer ser santo, pois, assim como tantos missionários de seu tempo, a busca pela santidade era objetivo a ser concretizado, e se o aspirante a santo tivesse a oportunidade de sofrer martírio público, tanto melhor, pois, assim, suas obras e nome não cairiam no esquecimento. Evidentemente, o eremita não tinha como prever o que aconteceria quando virasse as costas e partisse para outras paragens. Mas enquanto pudesse, manteria acesa a chama da memória, e, para alimentar a fogueira das boas lembranças, não bastaria trabalhar anonimamente pela salvação das almas, antes era necessário encontrar muitas testemunhas que atestassem e transmitissem às gerações vindouras os seus feitos, façanhas e martírio. Esses últimos trinta dias no Brasil foram aproveitados por Agostini para demonstrar, também, que, apesar das proibições e humilhações que os governantes impunham, a sua missão não conhecia limites. Ele voltou e voltaria quando bem entendesse.

***

Quase um mês depois de despachar o eremita de Porto Alegre, o vice-presidente Oliveira Bello recebeu a carta escrita pelo padre João Pedro Gay onde esse alertava sobre a presença do "célebre" *monge* em São Borja. Datada do dia 7 de janeiro de 1852, a carta só chegou à capital no início de março, fazendo-nos perceber o longo tempo despendido pelos mensageiros para transportar correspondências de um ponto a outro da província. Isto sugere que os ofícios enviados pelo chefe de Polícia – alertando sobre a passagem do *monge* Agostini – demoraram até

chegar aos delegados do interior, levando-me a supor que o eremita não fora importunado pelas autoridades locais independentemente de ter extrapolado – se é que extrapolou – o prazo de trinta dias para deixar o Brasil.[813] Por seu turno, o vice-presidente Oliveira Bello, em 8 de março de 1852, procurou tranquilizar ao pároco de São Borja respondendo a carta nos seguintes termos:

> Quanto, porém, ao que relata sobre o Monge, cumpre que o Senhor Vigário convença ao povo que ele não vale mais do que a prédica que ali fez, e que tendo ele [Monge] se apresentado nesta Capital o mês passado [fevereiro], teve ordem da Polícia para retirar-se para o Paraguai dentro do prazo de trinta dias.[814]

Luis Alves de Oliveira Bello estava convencido de ter dado um ponto final ao caso do "famoso monge das águas santas" – que pouco valia na visão dele. Semanas depois, este documento chegava às mãos do padre Gay, e, ao lê-lo, percebera que caberia a ele o encargo de minimizar a influência que o *monge* exercia sobre o povo da região das Missões.

## 6.5. Sobre as ruínas das antigas Missões jesuíticas

O padre João Pedro Gay assumiu o posto de vigário colado[815] de São Borja no início de 1850. Logo percebeu que deveria cumprir com zelo as obrigações, pois sabia que o governo imperial esperava que os párocos atuassem nos mais distantes rincões para consolidar, ali, a presença do Estado Nacional. Assim, ao invés de ficar nutrindo melancolia por perceber que quase tudo eram ruínas de um passado glorioso que não tinha mais como ressurgir – as Missões Jesuíticas –, o sacerdote partiu para a ação, ou seja, passou a fazer constantes visitas aos povoados a fim de conhecer a realidade da paróquia. Nesta condição, já no ano de 1850, enviou,

---

[813] Acredito que não deve ter enfrentado problemas com a lei em sua viagem até o Paraguai, pois não encontrei documentos de delegados ou subdelegados queixando-se da presença dele em suas jurisdições.

[814] Palácio do governo em Porto Alegre, 8 de março de 1852, Luis Alves de Oliveira Bello, vice-presidente da província do Rio Grande do Sul, ao pároco de São Borja João Pedro Gay (AHRS, Códice A-5.100, 1852-1853).

[815] Para ser vigário colado, o padre prestou concurso público em 1849, quando foi ao Rio de Janeiro se naturalizar brasileiro e fazer as provas exigidas para o cargo. Como vigário colado, o salário (a côngrua) era maior (400 mil réis anuais) e o padre detinha uma série de direitos que os vigários encomendados não tinham. Em suma, o vigário colado era nomeado pelo Império, virava funcionário do Estado. Os vigários encomendados eram indicados pelo bispo para assumir momentaneamente paróquias que estavam vagas.

ao presidente da província, pedidos,[816] mapas estatísticos[817] e queixas contra sacerdotes sem jurisdição que realizavam sacramentos dentro dos limites de sua freguesia.[818]

Durante o ano de 1852, o padre resolveu realizar uma primeira visita paroquial para verificar o estado das igrejas e capelas, conferir o comportamento moral das ovelhas e, além disso, "distribuir o pasto espiritual a todos os fieis" que estavam sob sua responsabilidade. Sendo assim, em 10 de janeiro de 1853 deu início a viagem pelos campos e matas da região das antigas missões jesuíticas. Tais impressões constam em relatório redigido em 6 de fevereiro de 1853 – intitulado "Impressões sobre os povoados que antes eram das Missões Orientais dos Jesuítas" – e enviado ao presidente da província logo a seguir.[819] No início do relatório o pároco afirmou que era imperativa a visita aos lugares mais distantes da paróquia, pois precisava conhecer a realidade em que viviam os habitantes da freguesia e "administrar os sacramentos aos pobres fregueses meus que não podem acudir a esta vila [de São Borja] por motivo da distância e da sua pobreza".

O sacerdote passou por vilas como "São Luiz de Real Bragança" – uma das antigas aldeias jesuíticas que se chamava São Luiz Gonzaga –, São Lourenço, São Francisco de Assis e demais povoados reunidos ao redor de velhas capelas em estado de ruína. Ministrou batismos a inúmeras crianças; recebeu em matrimônio indivíduos que há anos viviam em concubinato; em todas as partes achou pobreza, com índios habitando em ranchos ou em antigas casas da época das reduções que ameaçavam desabar; ouviu queixas contra a pouca segurança individual e contra a administração da justiça; sugeriu ao presidente da província a criação de duas novas freguesias no município de São Borja, o que "seria de grande utilidade para os moradores e muito serviria à moral"; falou sobre imagens de santos que se encontravam "mutiladas" no interior de prédios já caídos, comentando que lhe "doía o coração" ver quebradas esculturas de tão valiosa história; indicou ao presidente que estas imagens seriam mais bem apreciadas se estivessem em Porto Alegre ou no Rio de Janeiro, pois "no lugar em que se acham não há quem queira dar nada por elas". Na sequência do relatório, fez uma pausa, pois queria noticiar ao governo o que estava acontecendo em um dos mais distantes povoados da paróquia, nas margens do Rio Uruguai, na antiga aldeia de São Nicolau:

---

[816] Solicitação para transladar objetos sacros que se deterioravam na igreja em ruínas de São Luis Gonzaga para a nova matriz que se construía em São Borja. Carta do padre João Pedro Gay ao presidente da província José Antônio Pimenta Bueno, 29 de agosto de 1850 (AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 24, Caixa 12).
[817] "Mapa de casamentos, batismos e óbitos que tiveram lugar nesta vila de São Borja, referente ao primeiro semestre de 1850," Padre João Pedro Gay ao presidente da província José Antônio Pimenta Bueno, 1 de setembro de 1850 (AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 24, Caixa 12).
[818] Correspondência do padre João Pedro Gay ao presidente da província José Antônio Pimenta Bueno, 1 de setembro de 1850. AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 24, Caixa 12.
[819] Relatório de 6 de fevereiro de 1853. IHGB, Sala de Leitura, Lata 406, Pasta 24, Coleção Padre Gay; AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 24, Cx 12.

> Devo noticiar a V. Excia. que aquela parte de minha freguesia foi ultimamente fanatizada pelo Monge, que tinha estabelecido sua residência n'um Cerro chamado de S. Xavier [San Javier], na margem Ocidental do Rio Uruguai, há meia légua deste rio. Ali o célebre Monge levantou um Calvário e tinha às vezes mais de Cem pessoas brasileiras que o rodeavam e que ele ocupava em vários serviços, como plantação de Cruzes, limpamento do Cerro, escavações, retendo, assim, gente ignorante fora das suas casas sem se importarem com suas obrigações domésticas. Naquelas paragens e nos arrabaldes não se procura impunemente desenganar os moradores sobre a pessoa do Monge *que eles chamam Santo* (grifos meus).[820]

Padre Gay não atravessou a fronteira para verificar as obras capitaneadas pelo *monge* no cerro de San Javier, mas nem precisava, já que testemunhou do lado brasileiro a veneração que os moradores daquela parte da extensa paróquia devotavam ao santo. Pode ter falado aos paroquianos que o *monge* pouco valia, mas, se assim o fez, logo se viu pregando no deserto. E ainda, caso insistisse em macular a imagem do eremita, seria hostilizado por aqueles que o santificavam em vida. Portanto, o sacerdote acreditou que naquele momento não era prudente insistir na tentativa de “desenganar” os moradores. Ao final do relatório, padre Gay assegurou ao presidente da província que “nunca deixará de trabalhar pelo melhoramento do lugar e para o bem-estar dos seus moradores”.

Assim como os párocos de outras partes do Brasil sentiam-se ameaçados pela ascendência dos frades capuchinhos junto à população, padre Gay se viu desautorizado ao perceber que muitos dos paroquianos preferiam atravessar a fronteira para viver em volta do *monge* ao invés de se dirigirem à sede paroquial a fim de cumprirem com as obrigações da religião do Estado. Tal como o secretário da diocese fluminense que vimos no capítulo anterior (Cônego Chaves), o pároco de São Borja entendeu que o povo gostava de novidades, deixando-se envolver pelas pregações e aparência física do *monge* que mais lembrava um profeta bíblico. Mas o sacerdote também sabia que os fregueses correram ao encontro de João Maria por considerá-lo milagreiro, capaz de curar quaisquer doenças com o uso de águas de certas fontes. Diante de tão forte adversário, padre Gay teve de arranjar maneiras de aproximar-se das pessoas sem despertar suspeitas de que estava ali para reprimi-los pelo fato de venerarem o *monge*.

Com a intenção de diminuir a influência do *monge* na região e, ao mesmo tempo, ser aceito pelos paroquianos como legítimo pastor, o pároco passou a utilizar recursos variados. As visitas pastorais, a partir de então, foram sistemáticas, e não ficou de fora nenhum povoado, nem os mais distantes da sede paroquial São Borja. Além de prestar atendimento espiritual, padre Gay também tratou da saúde de doentes utilizando o conhecimento da homeopatia, habilidade trazida

---

[820] Vila de São Borja, 6 de fevereiro de 1853, ao presidente da província João Lins Vieira Cansanção de Sinimbú. IHGB, Sala de Leitura, Lata 406, Pasta 24, Coleção Padre Gay; AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 24, Cx 12.

pelo sacerdote ao Rio Grande do Sul[821] e que lhe permitiu acessar o interior dos lares das famílias do município, ganhando, assim, a confiança dos fregueses. Quando epidemias surgiam, como a de "bexigas" – que podia ser a varíola ou doenças de pele em geral (WEBER, 2007, p. 12) –, tão comuns no interior brasileiro, padre Gay usava o método homeopático, conseguindo curas e o agradecimento da população.[822] Morando em área de fronteira, aceitou convites para celebrar festas religiosas em território além de sua jurisdição – como no final de 1853 quando se dirigiu para a vila de Encarnación, "mui próxima do Paraguai". Segundo o padre, era uma boa oportunidade para realizar sacramentos aos índios que habitavam na região das antigas missões jesuíticas.[823]

Por trás do zelo sacerdotal pesavam as obrigações que deveriam ser cumpridas por ser ele agente do Estado Imperial. Os párocos tinham a incumbência de trazer para a alçada do Estado os mais distantes súditos, incluindo os indígenas, mestiços e brancos pobres que viviam dispersos pelas matas do sul do Brasil, mudando-lhes os hábitos e costumes. Tarefa nada fácil tendo em vista a imagem negativa que parte da população tinha a respeito dos párocos, pois esses eram identificados como emissários (do Estado) que causavam constrangimentos por exigirem o cumprimento de certas obrigações religiosas que não faziam parte do comportamento da maior parte das pessoas – como a vida sacramental na Igreja e não paralela a ela. Não foi simples para o padre amenizar o repúdio que os fregueses nutriam pela categoria dos párocos.

Até meados do século XIX – bem como depois deste tempo – agentes do Estado eram odiosos porque faziam cumprir ordens de recrutamento militar, obrigavam os homens a se apartar por longo tempo da família a fim de abrirem estradas nos mais distantes sertões, cobravam os impostos, confiscavam gado e cavalos e aplicavam as leis onde os beneficiários não eram os mais pobres. Ao passar pela vila de Castro, então comarca de Curitiba, em 1820, Saint-Hilaire presenciou casas abandonadas e em ruínas, isso porque os habitantes fugiram para a província do Rio Grande do Sul por estar havendo recrutamento para complementar a milícia da região. Dispersão análoga havia acontecido anos antes quando um coronel recrutara moradores para a abertura do caminho de Guarapuava, em pleno sertão meridional e infestado de índios. Próximo a Castro, as famílias do povoado de Linhares ficaram desoladas ao saberem que ali seria criada uma paróquia. Segundo o botânico francês, preferiam eles fugir e deixar tudo que

[821] Segundo Beatriz Weber (2007), o padre foi pioneiro na introdução da ciência homeopática no Rio Grande do Sul.
[822] Carta do padre João Pedro Gay a João Vicente Martins, primeiro secretário e presidente da Escola Homeopática do Brasil no Rio de Janeiro, 1 de julho de 1851 (IHGB, Sala de Leitura, Coleção Padre Gay, Livro manuscrito, documento 24).
[823] Documento de 1 de maio de 1853, do padre João Pedro Gay ao presidente da província João Lins Vieira Cansanção de Sinimbú. AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 24, Caixa 12.

construíram para trás a ter de se sujeitar aos desmandos dos agentes que ali se instalariam (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 50).

Em relação aos párocos, havia fator extra que fazia com que os interioranos habitantes os detestassem: os impedimentos matrimoniais. Os párocos mais zelosos no cumprimento das leis canônicas não realizavam a união de parentes em primeiro ou segundo grau consanguíneo, cabendo somente ao bispo fornecer a licença, a chamada "dispensa matrimonial". Indiferentes a esta exigência, os casais que queriam o matrimônio demandavam por sacerdotes não tão preocupados com as leis, recorrendo, principalmente, aos sacerdotes sem jurisdição que percorriam o interior do Brasil em função de seus negócios e interesses. Estes padres itinerantes prejudicavam a administração paroquial, e esta queixa será recorrente nas cartas escritas pelo padre Gay desde que ele se estabelecera em São Borja no início de 1850. Por exemplo, até o final de 1851, três sacerdotes diferentes – todos paulistas – vieram ao Rio Grande do Sul e angariaram boas quantias em dinheiro por celebrarem casamentos entre primos e primos-irmãos. Estes "sacerdotes andantes", segundo padre Gay, não se importavam com o parentesco dos pretendentes, nem cobravam o sacramento da confirmação antes do matrimônio. E esta falta de rigor dos padres viajantes atraía os amancebados aparentados e os pobres que não tinham como pagar os valores cobrados pelos párocos. Além disso, a lenta comunicação da época fazia com que o processo de dispensas matrimoniais se arrastasse por longo tempo. Para casais que queriam constituir matrimônio legalmente, os pedidos deveriam ser enviados ao Rio de Janeiro – sede da diocese – para avaliação do bispo e só aí retornavam ao Rio Grande do Sul. Todo o processo poderia demorar meses! Portanto, os fregueses "achavam mais cômodo aproveitar a passagem" destes "sacerdotes andantes", já que casariam rapidamente, gastariam pouco dinheiro e não sofreriam constrangimento por parte do pároco.[824]

Em julho de 1850, o Encarregado dos Negócios da Santa Sé no Brasil sugeriu ao ministro da Justiça que pressionasse os bispos brasileiros a "afrouxarem a Lei para casar as pessoas que vivem em mancebia e que são pobres." A sugestão foi acatada pelo ministro da Justiça que enviou ofício ao bispo fluminense lembrando que nem todos os fregueses tinham "condições de mandar buscar na Corte a licença para execução da dispensa dos impedimentos", pesando para isso a distância e os valores cobrados. A seguir advertiu: "se não houver afrouxamento desta Lei, as pessoas continuarão a recorrer aos sacerdotes itinerantes".[825] E este era somente um dos

[824] Carta do padre João Pedro Gay ao bispo dom Manoel do Monte, 5 de outubro de 1851. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro - ACMRJ, CO-13 – Documentos avulsos, 1827-1961.
[825] Carta do Ministério da Justiça, Euzébio Queiroz, ao bispo dom Manoel do Monte, 26 de julho de 1850 (ACMRJ, CO-04).

problemas enfrentados pelo Estado e Igreja em suas tentativas de se imporem como instituições reconhecidas pela população do interior.

Se os fregueses distantes não procuravam o pároco para realizar casamentos, tampouco o comunicavam em casos de batizados e sepultamentos. Situações semelhantes se repetiam em todo o Brasil, não sendo diferente na vasta diocese fluminense em meados do século XIX, do Rio Grande do Sul ao Rio de Janeiro. Em relação aos sepultamentos, o processo se dava assim: primeiro um fazendeiro pedia autorização ao bispo para ter cemitério em suas terras argumentando que eram grandes as distâncias até a sede paroquial para enterrar os mortos. Após análise, o bispo geralmente atendia a solicitação.[826] A seguir, delegados e subdelegados se queixavam e se opunham às concessões que o bispo dava aos fazendeiros para abrirem cemitérios nas propriedades. Primeiro porque não se sabia quem eram ali enterrados, "se livres ou escravos, não tendo assento algum nos livros paroquiais". Outro problema é que os restos mortais, por vezes mal enterrados, "viram comida para animais carnívoros, expondo os corpos aos viandantes". Agora, o argumento mais forte dos delegados é que não se sabia "as causas das mortes dos que nestes cemitérios são enterrados. A qualquer hora do dia ou da noite vão se enterrar corpos, e nem o proprietário sabe o nome do morto e a causa da morte." Assim, os motivos das mortes não podiam ser investigados pelas autoridades locais. Estes cemitérios não eram cercados, estavam em campos abertos "onde os sepultamentos se dão sem formalidades. Causas naturais ou assassinatos, nada pode se averiguar. Os bispos – dizia o delegado do município de Rezende (RJ) – estão encerrados em seus palácios e não sabem o que vai pelo mundo real."[827]

Os responsáveis diretos pelos assentos nos livros paroquiais também reclamavam da existência de cemitérios ilegais, e se o problema era presente no Rio de Janeiro, imagine-se em locais distantes do centro de poder, como a fronteira sul do Império brasileiro. O discurso se repete, mas ganha tons dramáticos: "os corpos que nele se sepultam, o pároco não é sabedor; sim, é abuso tão escandaloso, é ofensivo aos Direitos Paroquiais, prejudicial às disposições do Estado, praxe e disciplina da Igreja cuja força espiritual não é bastante para obstar tão grave mal", queixava-se o vigário de Caçapava (RS) Antônio José de Mello em 1848.[828] Assim como este, padre Gay também entrou na polêmica.

---

[826] Pedido do proprietário da Fazenda do Ribeirão Claro, João Crysóstomo de Vargas, da freguesia de Nossa Senhora do Amparo, RJ, ao bispo dom Manoel do Monte, 18 de fevereiro de 1845. (ACMRJ, CO-15, Documentos Avulsos, 1825-1949)

[827] Correspondência de Pedro Ramos da Silva, delegado de Rezende, ao governo da província do Rio de Janeiro, 19 de setembro de 1848 (ACMRJ, CO-11, Documentos Avulsos, 1810-1940). Esta correspondência foi repassada ao bispo dom Manoel do Monte em 20 de dezembro de 1848.

[828] Carta do padre Antônio José de Mello ao governo da província do Rio Grande do Sul, setembro de 1848 (AHRS, AR, Maço 16, Cx 8).

Em setembro de 1850, o pároco de São Borja assegurava que não havia como ser preciso nas estatísticas dos sacramentos, e, no caso dos óbitos, muitos sepultamentos não eram comunicados por serem realizados nos distantes campos de chácaras e estâncias ao invés do cemitério da sede paroquial. Para justificar as falhas nos números referentes aos batismos e casamentos, o pároco lançou a culpa a um sacerdote "invasor" chamado José Maria de Vasconcellos, oriundo da província de São Paulo (Mogi-Mirim) que estava no Rio Grande do Sul há alguns anos sob pretextos de restabelecer sua saúde. Este vigário, segundo padre Gay, circulava pela jurisdição de São Borja, Cruz Alta e Santa Maria administrando sacramentos causando a ira dos padres titulares das referidas paróquias. Apesar das queixas feitas às autoridades locais, o vigário paulista conseguiu evadir-se, mostrando-se incorrigível, tendo, inclusive, juntado uma tropa de mulas ao qual pretendia levar para São Paulo.[829] As denúncias contra cemitérios clandestinos e presença de "sacerdotes andantes" eram constantes, pois sem as informações sobre quem nascia, casava e morria, os vigários não tinham como ser precisos nos dados estatísticos.[830] Consequentemente, ficava o Estado sem conhecer o número exato de habitantes e via diminuída as chances de exercer controle efetivo sobre a população. Do ponto de vista das instituições este era um sério problema que precisava ser superado.[831] Os argumentos dos agentes do Estado e da Igreja eram coerentes na ótica de quem queria fazer cumprir as leis, e revelam as dificuldades em mudar costumes antigos das pessoas.[832] Para estas, ao contrário, eram improcedentes as exigências dos párocos. Portanto, antes de ser solução, o Estado despertava desconfiança por ser sinônimo de coação e humilhação, e, quanto mais distante permanecessem de seus agentes, tanto melhor. A presença de um "homem santo" – no caso o eremita – morando em um cerro distante das autoridades era lenitivo para quem não abria mão do contato com o sagrado, mas queria se afastar do Estado e de seus agentes.

Como afirmou Eric Hobsbawm, "tendemos a esquecer que antes do século XIX nenhum estado possuía conhecimento suficiente de quem nascia, vivia e morria dentro de suas

---

[829] Correspondência do padre João Pedro Gay ao presidente da província José Antônio Pimenta Bueno, 1 de setembro de 1850. AHRS, Assuntos Religiosos, Maço 24, Caixa 12.

[830] Os enterramentos em cemitérios "profanos" eram procedimentos corriqueiros entre a população que os párocos denunciavam ao governo provincial. Das vilas de Piratini, Cruz Alta, São Borja, Itaqui e tantas outras eram enviados dados estatísticos incompletos a respeito de batizados, casamentos e, principalmente, sepultamentos (AHRS, Assuntos Religiosos).

[831] Oratórios particulares também eram problemas para os párocos, pois, segundo eles, minavam o poder paroquial do padre, já que as missas e sacramentos eram lá feitos, muitas vezes, por outros sacerdotes que não o titular do lugar. Este perdia os emolumentos e não conseguia fazer as estatísticas com precisão, para seu desespero, uma vez que os presidentes de província exigiam tais dados sob pena de cortar a côngrua dos párocos.

[832] Em "A morte é uma festa", João José Reis demonstra como os populares resistiram às imposições de um Estado que pretendia mudar hábitos e costumes antigos, no caso, aplicar a Lei de 28 de outubro de 1828 que legislava sobre os locais de enterramentos, devendo estes ser feitos não mais dentro das igrejas, mas em locais retirados, longe dos centros urbanos. A "cemiterada" foi típica revolta popular e urbana contra a tentativa de modificar a vida cotidiana do povo comum (REIS, 1991, p. 275).

fronteiras.” Nenhum Estado, antes do século XIX, podia saber o que ocorria em suas áreas mais distantes ou enviar seus agentes com rapidez suficiente para que agissem. Os Estados não conseguiam controlar suas fronteiras por que não as conheciam ou não as tinham demarcado claramente. Antes do triunfo do moderno Estado nacional – segue Hobsbawm – “o poder esteve limitado pela incapacidade dos governos centrais de exercer monopólio efetivo dos armamentos, por sua fraqueza de manter e suprir continuamente servidores armados e civis suficientemente numerosos nos limites fronteiriços” (Hobsbawm, 2010, p. 29-30). E ainda, como José Murilo de Carvalho constatou: “a burocracia do Estado [Imperial brasileiro] era macrocefálica: tinha cabeça grande, mas braços curtos. Agigantava-se na Corte, mas não alcançava as municipalidades e mal atingia as províncias” (1996, p. 384). As assertivas dos ilustres historiadores se aplicam perfeitamente aos limites meridionais da América do Sul de meados do século XIX.

A debilidade do poder do Estado no sul do Brasil era motivo de preocupação para a Corte no Rio de Janeiro tendo em vista as rivalidades e desconfianças em relação às repúblicas vizinhas: Paraguai, Argentina e Uruguai. Agentes leais às causas do Império deveriam ser enviados para a fronteira e trabalharem para consolidar os interesses do Estado, e só por este motivo entende-se porque um sacerdote ilustrado como o padre francês João Pedro Gay foi parar na distante e fronteiriça cidade de São Borja.[833] Comprometido com a construção do Brasil, mas sem deixar os interesses particulares de lado, o pároco empenhou-se na reforma de igrejas, cemitérios e capelas, ensinando catecismo às crianças, pregando sobre a importância dos sacramentos e realizando casamentos de pessoas pobres sem cobrar pelo serviço e até relevando se os casais fossem parentes. Indispôs-se com políticos e juízes municipais ao denunciar ao governo provincial a “escravidão missioneira” levada a cabo por fazendeiros da região e a brutalidade das autoridades da Guarda Nacional ao recrutarem índios para o serviço militar. Mas, com o tempo, conseguiu o respeito e a admiração daqueles que, a principio, se mantiveram arredios a ele por ser agente do Estado. Porém, por mais que tenha feito, jamais atingiu o

[833] João Pedro Gay nasceu na diocese de Gap, na França, em 20 de novembro de 1815. Foi ordenado presbítero em 1840, emigrando para o Brasil em 1842. Algumas referências indicam que ele foi para Montevidéu, ainda em 1842, estabelecer uma igreja para súditos franceses, mas que o estado de sítio daquele ano o trouxe de volta para o Rio de Janeiro (Ficha técnica de Arquivos e Coleções particulares. IHGB. BLAKE, 1898: 19-20). Exerceu ministério religioso no Rio de Janeiro como cônego honorário da Capela Imperial, foi professor de francês e matemática em escolas e professor no Instituto Homeopático. Em 1843, aceitou a provisão da Paróquia de Santana da Vila Nova de Laguna, em Santa Catarina. Em 1848 foi para Alegrete (RS) como pároco coadjutor [indicado por seu “padrinho” o médico e deputado José Martins da Cruz Jobim], onde ficou até 31 de março de 1849. Fazendo concurso para a Paróquia de São Borja, foi aprovado e nomeado pároco colado a 25 de outubro de 1849. Também administrou a Paróquia de São Luiz Gonzaga, de 1862 a 1872. A seguir, foi transferido para Uruguaiana (RS), em 1874, onde atuou até 1891 quando faleceu em 15 de maio em consequência de um desastre ferroviário (RUBERT, 1998, p. 80, 88, 90, 124; RUBERT, 2005, p. 285-286, *apud* Weber 2007, p. 7). Como muitos europeus, padre Gay foi um “andarilho”, sendo possível traçar paralelo com as andanças do eremita Agostini.

prestígio alcançado pelo *monge* João Maria de Agostini. Entre aqueles que identificaram no eremita o santo e milagreiro capaz de aliviar as angústias e aflições do corpo e da alma, padre Gay não passou de um bom sacerdote.[834]

Enquanto o padre chegara a São Borja para ocupar o cargo de pároco – categoria vista pelos populares como que carregada de atributos negativos, pois era alguém que fazia cumprir as determinações do Estado –, o eremita Agostini surgia como indivíduo autônomo que realizava a maior das penitências: a peregrinação por longínquas e desconhecidas terras para anunciar o Evangelho. Embora com autorização do vigário geral para realizar sermões, ele não se apresentava como agente deste ou daquele Estado, não exigia que seus ouvintes prestassem obediência a este ou àquele governo; antes cobrava reto procedimento da vida cristã para quem não tinha comportamento digno. Justo e severo como tinha de ser um representante do Senhor, ele procurava estar o mais próximo possível das virtudes do cristianismo primitivo. Se o pároco, apesar de sacerdote, afastava-se do sagrado pelas funções seculares que desempenhava, o eremita, mesmo leigo, aparecia como mediador privilegiado entre Deus e os simples fieis. Ele estava ali para salvar almas para o Reino de Deus.[835] Devido a este entendimento, o eremita alcançou credibilidade e grande popularidade, principalmente entre os grupos espalhados pelo interior da paróquia de São Borja, que viviam religiosidade e não propriamente religião do Estado.

O padre João Pedro Gay era pároco e como tal agiu para fazer-se aceito enquanto representante do Estado, atuando para que os fregueses passassem a viver a religião na Igreja e não fora dela como era costume. Nesse ínterim, buscou eliminar devoções autônomas que se desenvolviam à parte da instituição, como a surgida entre os fregueses de São Nicolau que veneravam o "monge milagroso" prestando-lhe serviços variados no cerro do outro lado da fronteira. Apesar da rivalidade entre o representante da religião e o que vivia uma religiosidade autônoma – termos adequados à época e que podem dar início a discussão sobre a oposição entre o pároco e o eremita –, a polêmica não foi levada adiante porque não houve novo encontro entre padre Gay e o *monge* Agostini. Quando o sacerdote realizou visita paroquial naquela parte da

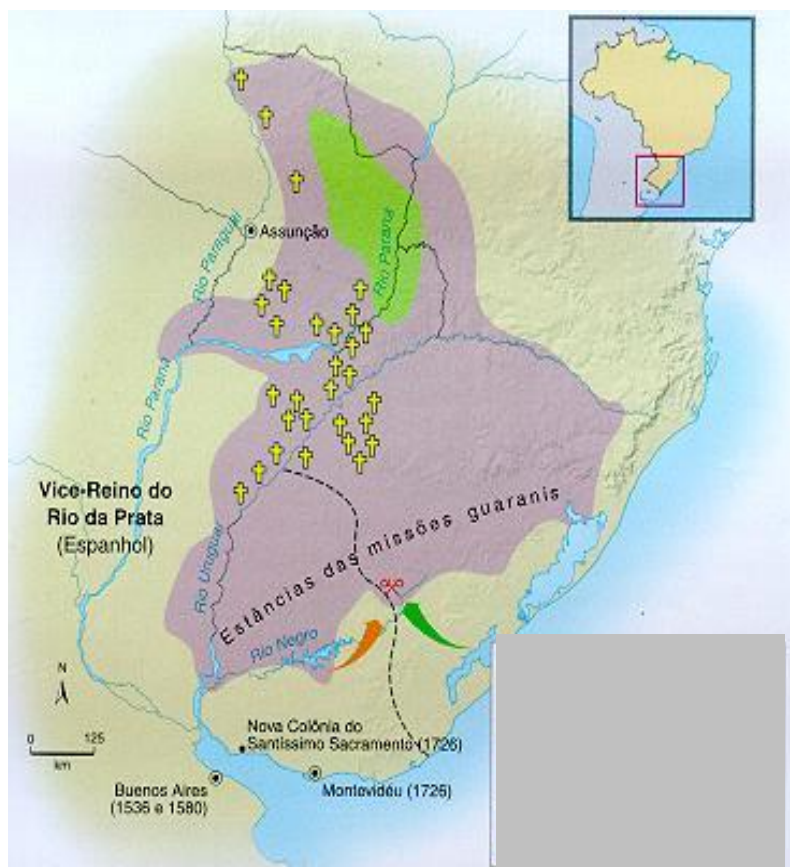
---

[834] É necessário sublinhar que tanto o pároco quanto o monge eram ilustrados, de boa formação cultural por terem estudado em seminários religiosos europeus da primeira metade do século XIX. Portanto, ambos acreditavam serem portadores das verdades cristãs e entendiam que as práticas religiosas dos brasileiros estavam "fora de todos os padrões". Sendo assim, nenhum deles pode ser rotulado como agente do "catolicismo erudito" e do "catolicismo popular", pois não era esse o entendimento que eles faziam de si mesmos.

[835] No período denominado "Época Moderna" (século XVI a XVIII), subsiste a imagem de eremitismo como via da perfeição, como condição privilegiada para se encontrar a Deus. De acordo com João Carlos Serafim (2002, p. 81), o conceito de eremitismo continuava a evocar a ideia de virtude e santidade, e esse desenho servia não só para credibilizar profecias como para criar imagens de beatitude. A busca pela vida eremítica se popularizou na Europa a partir do século XIII – principalmente com as ordens mendicantes –, ganhando os tempos modernos justamente pela proliferação de movimentos religiosos de inspiração apostólica e evangélica.

extensa freguesia, em janeiro de 1853, de fato não encontrou mais o *monge* por "aquelas bandas", pois esse já havia se retirado do lugar, conforme veremos adiante.

***

O cerro de San Javier, que serviu de refúgio ao eremita em 1852, ao qual se referiu padre Gay, ficava próximo à antiga aldeia de mesmo nome, na margem ocidental do Rio Uruguai, portanto, do outro lado da fronteira brasileira. A aldeia de San Javier era uma das trinta reduções que compunham o antigo território da província jesuítica do Paraguai. Após a expulsão dos padres da Companhia de Jesus pela Coroa espanhola, em meados do século XVIII, San Javier, assim como os demais povos missioneiros, ficou sob administração secular, o que redundou na dispersão dos índios estabelecidos nas reduções. A decadência das aldeias teve prosseguimento no século XIX, durante e depois do processo de independência dos países latino-americanos, quando Brasil, Argentina e Paraguai construíram-se enquanto Estados sobre o que fora a antiga província jesuítica do Paraguai.

A província jesuítica do Paraguai, entre os séculos XVII e XVIII, abrangia grande faixa territorial da América Meridional que corresponde, atualmente, a parte dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e Mato Grosso, além do nordeste da Argentina, quase todo o Paraguai e sul da Bolívia. Para cada aldeia jesuítica (sinalizadas com cruz) havia várias estâncias de criação de gado, formando o território missioneiro. Fonte: http://3.bp.blogspot.com/_2KSOiuwbcig/S-6PQmMM4JI/AAAAAAAADnM/-NFEp_rEpUs/s1600/mapa4.jpg (Acesso em 4 de agosto de 2011).

A aldeia de San Javier, bem como outras da margem direita do Rio Uruguai, nas décadas de 1840 e 1850, estava em área sem jurisdição definida, ora sob controle da província de Corrientes, ora da República do Paraguai. Esta situação, pelo menos naquele período, não obstante gerar tensões, não redundou imediatamente em conflitos pelo pequeno território que viria a se tornar, posteriormente, a província argentina de Misiones.[836] O interesse das nascentes nações (Brasil, Argentina e Paraguai) estava voltado para a região do Rio da Prata, e não para a área florestal e praticamente inabitada das antigas aldeias jesuíticas da margem ocidental do Rio Uruguai. O *monge* parecia ter consciência disso, tanto que decidiu se estabelecer nesta região de tríplice fronteira no ano de 1852, pois poderia exercer ali seu ministério religioso com menores riscos de sofrer constrangimentos por parte das autoridades brasileiras e paraguaias.[837]

[836] Somente com a criação da província de Misiones, em 1875, São Javier passou a fazer parte, definitivamente, da Argentina.

[837] Meses antes o eremita havia sido obrigado a se retirar do Paraguai, tendo que se dirigir a Porto Alegre para solicitar passaporte. Conseguiu o documento, mas junto vieram os avisos aos delegados e o prazo de trinta dias para sair do Brasil.

Em suas memórias, Juan de Agostini comentou que tão logo deixou o Brasil rumou para a Argentina pelo caminho do Paraguai, pois, “tendo ouvido que grande número de índios selvagens devastava o novo estado argentino, decidi dedicar-me à sua conversão, dirigindo meus passos através dos pampas”.[838] Por trás desta intenção missionária, esconde-se a perspicácia do sujeito histórico que estava consciente dos acontecimentos de seu tempo. Com passaporte emitido em Porto Alegre (fevereiro de 1852), o *monge* acomodou-se no cerro de San Javier – à época na província de Corrientes – esperando os resultados da guerra entre Brasil e Buenos Aires para dar prosseguimento a sua jornada. Enquanto aguardava, continuou a exercer influência sobre os brasileiros, principalmente entre os moradores da região das Missões que não tinham problemas para atravessar a fronteira e estabelecer acampamento ao redor do *santo*. As notícias da presença do *monge* milagroso vivendo num cerro perto de San Javier se espalharam e alcançaram vilas e povoados distantes, tanto do Brasil como em Corrientes e no Paraguai. Tal como Cristo que seduzia multidões com seus sermões, o eremita viu crescer o número de devotos a sua volta, aumentando-lhe o prestígio exatamente entre as populações afastadas e esparsas que habitavam o extenso território outrora ocupado pelos Trinta Povos da chamada Província Jesuítica do Paraguai.

[838] Memórias do eremita *Juan de Agostini*, In: WOLFE, Charles, 1925, p. 5 (Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves, Seção de documentos e fotografias. Santa Fé, Novo México, EUA).

Localização do Cerro do Monge, na atual província argentina de Misiones, nas margens do Rio Uruguai. Fonte: http://www.tageo.com/index-e-ar-v-14-d-m1485935.htm (Acesso em 10 de agosto de 2011).

Localização dos antigos Trinta Povos Jesuíticos que compunham, no século XVIII, a Província Jesuítica do Paraguai. O n. 14 indica San Javier, e o n. 4, São Borja. Do lado brasileiro permaneceram os Sete Povos das Missões, também chamados de Missões Orientais. A maior parte das antigas aldeias localiza-se na província de Misiones (do número 11 a 22). Fonte: http://mapsof.net/brazil/static-maps/png/reducciones (Acesso em 10 de agosto de 2011).

Cercada por florestas e localizada entre os Rios Uruguai e Paraná, parte das antigas aldeias jesuíticas do Paraguai servia, em meados do século XIX, para que índios descendentes dos guaranis missioneiros, mestiços e brancos pobres cultivassem erva-mate, vendida a negociantes que, de barco, levavam o produto até Buenos Aires e Montevidéu. Muitos desses cultivadores residiam do lado brasileiro, estabelecendo comércio com as vilas de São Borja e Cruz Alta e fazendo com que a erva-mate chegasse até Porto Alegre.[839] Pelos padrões da época, aquela área era considerada de baixa densidade populacional, praticamente desabitada, e os viajantes europeus que por ali passavam avaliavam como miserável a condição dos moradores.[840] E em meio às florestas e ervais, jaziam os antigos prédios erguidos na época das reduções.

De acordo com Paula Montero (*apud* Amoroso, 1998, p. 47), a expulsão dos jesuítas da América no século XVIII operou na memória ocidental a retenção de imagens dos aldeamentos indígenas identificados como paraísos coloniais, plenos de tolerância e respeito intercultural. As experiências coloniais dos "soldados de Cristo" em praticamente toda a América comprovavam a eficácia da conversão católica na domesticação dos selvagens. Para os remanescentes da região das Missões, em sua maioria índios guaranis, os edifícios eram identificados com o tempo glorioso de seus pais e avós quando reinava a fartura e a felicidade na Terra, e todos viviam em paz sob tutela espiritual dos padres jesuítas; para os viajantes estrangeiros, as ruínas eram fantasmas de uma civilização sem chances de ressurgir; também representavam a expressão mais acabada da grande obra de redução indígena empreendida pelos jesuítas, sem igual no mundo moderno. Para missionários religiosos como os capuchinhos – que estavam atuando em São Paulo e no Paraná na década de 1850 –, as ruínas da antiga província jesuítica do Guairá[841] serviam de inspiração para a construção de novas aldeias indígenas. Patrocinados pelo Império brasileiro, os barbadinhos procuravam colocar em prática o projeto audacioso de remontagem da cena colonial, utilizando como palco os antigos prédios jesuíticos cuidadosamente buscados sob as matas pela ação de sertanistas brasileiros. Os capuchinhos evocavam as antigas Missões como paradigma para as povoações indígenas que se pretendiam formar (AMOROSO, 1998b, p. 22-46).

Concentrando-se mais ao sul das missões empreendidas pelos capuchinhos italianos, o eremita Agostini tratou de construir um "quartel general" no alto do cerro de San Javier,

---

[839] Sobre as características econômicas e sociais da região noroeste do Rio Grande do Sul de meados do século XIX, consultar obras de Paulo Afonso Zarth (2002 e 2006, p. 187-213).

[840] Opinião unânime entre viajantes europeus como Saint-Hilaire, Nicolau Dreys, Robert Avé-Lallemant entre outros que passaram pela região das Missões, especialmente no antigo povo de São Nicolau.

[841] A antiga província jesuítica do Guairá corresponde ao atual estado do Paraná. Os padres da Companhia de Jesus, que agiam sob ordens da Coroa espanhola, ergueram 15 aldeias a partir de 1610, e quase todas foram destruídas pela ação dos paulistas na expedição de 1628 liderada por Antônio Raposo Tavares. Sobre este assunto, consultar John Monteiro (1994, p. 57-98).

repetindo os procedimentos de seu ministério religioso: entre sermões e recitações, levantou Calvário e *via-sacra*, da base até o cume do cerro, contando, para limpeza do terreno, com auxílio de centenas de devotos – muitos brasileiros – que o rodeavam e o consideravam santo. Talvez ele tenha buscado identificar-se aos antigos padres da Companhia de Jesus, atribuindo-se a tarefa de retomar a catequese aos índios interrompida no século anterior pela ação dos "agentes deste mundo", leia-se: as coroas espanhola e portuguesa. Difícil ter certeza, mas, se assim o fez, sua identificação aos jesuítas fez majorar a fama de "monge milagroso", sendo provável que ele tenha se inserido e, com o tempo, sobreposto ao lendário jesuítico que existia entre os habitantes daquela região.

No alto do cerro, João Maria de Agostini instalou-se em uma ramada, e mesmo que não tenha descoberto fonte de água medicinal, as notícias transmitidas pelos devotos deviam anunciar o inverso. Explorou os arredores do cerro em busca de plantas, raízes e ervas medicinais para serem usadas no tratamento de diversas enfermidades. Se, de início, o número de pessoas a cercá-lo era reduzido, aos poucos as cifras foram aumentando, chegando a uma pequena multidão de fieis e curiosos. Como ele dirá nas memórias, "vendo a miséria com que viviam estas pessoas, decidi trabalhar pelo seu bem estar espiritual, e, colocando em prática minha experiência e conhecimento de ciências naturais, tornei possível a cura de muitos doentes, tanto do corpo quando da alma".[842] O mensageiro do Evangelho também era um "cientista natural", e dos bons muito provavelmente, pois esta habilidade ganhou notoriedade entre os devotos que o consideravam "monge milagroso". Sobre as antigas missões do Paraguai reinava, agora, absoluto, o eremita João Maria de Agostini.

Entretanto, conforme a multidão aumentava, crescia o compromisso em organizá-la, ocupá-la em serviços variados para não dar chance que da ociosidade surgissem atritos e confusões. Diante dessa demanda, o eremita não encontrava mais tempo para os exercícios espirituais, pois só na solidão eles eram possíveis. Apesar do incômodo, Agostini pode ter se sentido lisonjeado pelas muitas coisas que recebia em troca da atenção despendida com as pessoas: alimentos, roupas e moedas. Mesmo não sendo membro da Ordem dos Frades Menores, ele conhecia os preceitos do santo fundador, Francisco de Assis, que nada pedia, mas tudo aceitava se lhe fosse oferecido.[843] Na verdade, as representações sobre santo Antão também

[842] Memórias do eremita *Juan de Agostini*, *apud* WOLFE, Charles, 1925, p. 8 (Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves, Seção de documentos e fotografias. Santa Fé, Novo México, EUA). Procedimento similar era utilizado pelo eremita em vários lugares onde se demorou um pouco mais, como em Motupe, no Peru, em 1841, e no México em 1861. Neste último local, o número de pessoas a cercá-lo chegou à incrível marca de quatro mil, segundo cálculos do próprio eremita.

[843] Sobre a vida e trajetória do homem Francisco de Assis, consultar o trabalho de Chiara Frugoni (2011). A biografia do santo de Assis foi objeto de muitos estudos, destacando-se, aqui no Brasil, o clássico livro de Jacques Le Goff (2010).

atestavam este comportamento, portanto, não lhe avexava receber os presentes. O tempo em que viveu no cerro de San Javier, em 1852, foi um dos mais agradáveis ao eremita que tantos lugares conheceu na América. Em algum momento, porém, ele deve ter percebido que havia chegado a hora de se retirar para continuar na interminável jornada.

A sua presença no cerro atraía não só fieis interessados em levar vida santa, mas, como ele bem sabia, também autoridades civis e militares preocupadas com a aglomeração ao redor de um único indivíduo. Além disso, era preciso evitar o surgimento de rancor nos párocos, pois estes poderiam ficar "enciumados" por verem a grande ascendência que ele tinha sobre os fregueses. O eremita não estava ali para concorrer com os sacerdotes, antes coadjuvar nos serviços de catequização e evangelização. A primeira visita paroquial realizada pelo padre João Pedro Gay, em janeiro de 1853, certamente foi movida pelas notícias que chegaram a São Borja dando conta que certo *monge*, que se supunha longe, continuava a exercer influência sobre brasileiros. Seria melhor, portanto, prosseguir viagem antes de ter que entrar em discórdias com os vigários e enfrentar a sanha das autoridades. A oportunidade para partir se apresentou quando as informações asseguravam que a guerra entre Brasil e Buenos Aires havia se decidido em favor do primeiro. Para o eremita, que guardava ótimas recordações de dom Pedro II e péssimas lembranças de Juan Manoel de Rosas, o bem triunfara sobre o mal. Antes de deixar o cerro de San Javier, o eremita ditou recomendações às pessoas com quem ele agradavelmente conviveu durante os meses do ano de 1852.

## 6.6. O adeus do peregrino

A partir do mês de setembro de 1912, os jornais da cidade de Curitiba, capital do Paraná, passaram a transmitir notícias sobre um "suposto movimento monarquista" surgido no interior de Santa Catarina. Para deixar o leitor informado dos acontecimentos, o jornal *A República* divulgou pormenores que envolviam esta agitação que era "risível e absurda" por ter nascido em "área distante dos centros políticos e de certa influência na vida nacional". Esclareceu, por exemplo, que este "movimento monárquico, parecido ao de Canudos",[844] surgiu nas imediações dos municípios de Campos Novos e Curitibanos por ação de "agitadores fanatizados por profetas que proclamaram dom Pedro III [é isso mesmo] o Imperador do Brasil". Duas unidades do

[844] Referia-se, obviamente, ao movimento liderado por Antônio Conselheiro na década de 1890.

exército haviam sido deslocadas para a região a fim de sufocar este levante que se encontrava reunido em "Taquarussú".[845]

Entre dados desencontrados e opiniões divergentes sobre as origens e motivações deste movimento "monárquico" – que marca o início da chamada *Guerra do Contestado* –, o jornal, logicamente, buscou ilustrar quem eram os "profetas" que percorriam os sertões do sul do Brasil influenciando a população. Sabiam os jornalistas que "não havia no interior do Estado [do Paraná] figura mais popular que a do João Maria". Residindo no "monte do Tayó" (SC), intercalava a solidão da morada com visitas a vilas e povoados onde "profetizava coisas terríveis ao lado de outras bem agradáveis", afirmando haverem tesouros no Tayó e anunciando o fim do mundo. Apesar do pessimismo quanto ao destino do mundo – seguia o jornal –, "o monge era a bondade em pessoa", pois não havia doentes que ele não tratava com sua "medicina empírica alternada de rezas e esgares cabalísticos". Contudo, "João Maria morreu há poucos dias no sertão" – escreveu o periódico –, mas "por muitos anos há de perdurar ali a tradição desta figura venerável de apóstolo, longos cabelos e barbas prateadas a emoldurarem um rosto velho" que parecia um "santo a surgir a todas as portas, a visitar todos os lares".[846]

Com o início dos conflitos no interior catarinense, surgiu certa confusão entre os jornalistas, pois estes não mais sabiam se o "profeta João Maria" de fato morrera – como noticiaram na edição de 25 de setembro de 1912 – ou se havia somente desaparecido e agora regressava insuflando a população do interior proclamando a volta da monarquia. Porém, as dúvidas logo se dissiparam. Do interior de Santa Catarina e do Paraná começaram a chegar depoimentos tentando esclarecer ao jornal que o "monge João Maria" não estava envolvido no conflito, antes que o líder dos "fanáticos" rebelados era um "bandoleiro" chamado José Maria que se alcunhava irmão do afamado *monge*. A partir de então, o jornal *A República* percebeu que nada havia de comum entre o "inofensivo monge João Maria" – "o asceta voluntário errante há largos anos nos nossos sertões do sul e do sudeste" – e este "indivíduo [José Maria] que vivia cercado de vagabundos na região sertaneja do Rio do Peixe [SC]".[847]

Segundo o jornal, o "bandoleiro" José Maria Agostinho – "assim se chamava ele" – era um homem "inclinado a certas normas de Carlos Magno, cuja obra legendária lê com muita atenção (...) e instrui as suas hostes. À semelhança do tradicional rei dos Carolíngios, parece que

[845] Biblioteca Nacional, Setor de Periódicos e Micro-filmes. Jornal *A República,* Curitiba, 26 setembro de 1912, n.226, p. 2.
[846] Jornal *A República,* Curitiba, 25 setembro de 1912, n.225, p. 3. O jornal traz, inclusive, uma fotografia de um suposto monge que se dizia chamar João Maria e que esteve em Curitiba poucos meses antes desta reportagem.
[847] Jornal *A República*, "A Incursão de um bandoleiro – Quem é José Maria?", 14 de outubro de 1912, n. 242, p. 1 (BN, Setor de Periódicos).

José Maria já havia criado "o Conselho dos 12, montado em alentados cavalos brancos."[848] De um tropeiro da vila de Campos Novos (SC), surgiu a informação de que José Maria tinha 55 anos, era moreno e forte.[849] De outro testemunho – morador próximo ao Rio do Peixe (SC) –, o jornal ouvira que José Maria era "gaúcho audaz, penetrado de ideias revolucionárias desde a campanha Federalista [1893-1895], a qual serviu cometendo então toda sorte de tropelias". Devido à aproximação das tropas republicanas vindas para socorrer a cidade paranaense da Lapa, em 1894, José Maria acompanhara as forças de Juca Tigre em retirada para o Paraguai. Após isso, José Maria trabalhou como peão entre uma fazenda e outra na região de Palmas, Xanxerê e Rio do Peixe (...)."[850]

Como se percebe, tanto o "místico monge João Maria" quanto o "guerreiro José Maria" suscitavam o interesse dos jornalistas que buscavam desvendar quem era quem nesta sobreposição de nomes. Para reafirmar a diferença entre os personagens, o periódico paranaense não se cansou de divulgar depoimentos de homens que conheceram os *monges* e confirmavam que um nada tinha a ver com o outro, inclusive constatando que vários surgiram depois do "autêntico" que havia passado por Curitiba há mais ou menos 18 anos [1894] e desaparecido em seguida.[851] Ao ler estas reportagens, o coronel e deputado Telêmaco Borba entrou em contato com o jornal para comunicar que o "legítimo" *monge* João Maria não poderia ter passado por Curitiba há 18 anos, bem como não deveria ser confundido com outros que se autodenominavam "monges". Para corroborar os argumentos, Borba apresentou ao jornal um documento antigo, de novembro de 1852, redigido pelo "monge João Maria de Agostinho". Sob o título "Um documento curioso", o jornal *A República* publicou, então, o "testamento do autêntico João Maria de Agostinho". Vejamos o que diz este "testamento":

> Eu me vou deste serro [cerro] e deixo por procurador perpétuo ao Senhor Antônio Valente, e sucessivamente a sua família; isto é, não havendo inconveniente, porque os doze protetores poderão fazer outro qualquer que seja digno; e por subprocurador seu filho Januário.
>
> As festas que se devem fazer em cada ano são 2 [duas]: a primeira é a de Nosso Senhor do Deserto, será feita na Quinta feira da Semana Santa; e a segunda, no dia três de maio que é a de Santa Cruz.

---

[848] Jornal *A República*, Curitiba, 14 de outubro de 1912, n.242, p. 1. Sobre a influência que a gesta carolíngia exercia sobre o indivíduo José Maria, consultar obra de Márcia Janete Espig (2006).

[849] Depoimento dado pelo "boiadeiro" Candido Batista, residente em Campos Novos (SC), ao jornal *A República*, em 23 de outubro de 1912. O referido Candido Batista afirmou que se encontrou com José Maria de Agostinho no dia 6 de abril de 1912, na "fazendo dos Lopes", próximo a Campos Novos. Jornal *A República*, 24 de outubro de 1912, n. 251, p. 2.

[850] Depoimento de tropeiro da região do Rio do Peixe ao jornal A República, publicado em 17 de outubro de 1912, n. 245, p. 2.

[851] Jornal *A República*, Curitiba, 15 de outubro de 1912, n.243, p. 1.

> Me parece que ninguém deve ter medo de vir aqui neste Santo Serro a visitar a imagem de Nosso Senhor do Deserto e da Santa Cruz, porque Deus protegerá a todos; por isso não devem ter medo dos contratempos, das águas, dos tigres, das cobras, dos homens de má-vida e de todo o inferno junto, porque Deus pode mais do que tudo.
>
> Se alguém tiver medo, fará o sinal da Santa Cruz e de todo o coração dirá: 'Meu Senhor do Deserto, socorrei-me neste lance, livrai-me do pecado e do inferno que mereço e de todo mal que me possa acontecer pelo caminho deste Serro e em toda a parte; e seja feita a vossa santa vontade e não a minha'.
>
> Os protetores serão doze, todos de São Luiz [Gonzaga, um dos antigos Sete Povos das Missões]:
>
> 1. Antônio da Silva; 2. José Leite; 3. Fidelis Antônio de Oliveira; 4. Joaquim Francisco; 5. Manoel Antunes; 6. Salvador Leite; 7. Urbano Marques; 8. José Antônio Calixto; 9. Antônio Daniel; 10. Antônio de Oliveira; 11. José Sarmento de Souza; 12. E é o senhor Policarpo que será quem guiará todos em benefício deste santuário.
>
> Deus por sua grande misericórdia os tenha a todos ensinados para a eterna glória do céu, como eu os ensinei aqui na terra para este santo benefício.
>
> Mês de novembro de 1852 – João Maria de Agostinho, Solitário Eremita do Deserto de Monte Palma, situado na Província de Corrientes, povo que foi de S. Xavier.[852]

Conforme o jornal, João Maria de Agostinho redigiu a "carta-testamento" pouco antes de se retirar "da sua Tebaida do monte Palma, junto às ruínas de S. Javier, no território das Missões argentinas," em novembro de 1852, instruindo doze protetores a respeito de como proceder no culto religioso por ele estabelecido naquele local. Destes doze protetores, "paródia talvez dos 12 apóstolos sugerida pelo misticismo do monge", originou-se – acreditava o jornalista – "a instituição dos 12 pares que acompanhavam José Maria, o bandoleiro fanático que morreu no Irany."[853]

O "documento curioso", publicado pelo jornal, foi obtido pelo coronel Telêmaco Borba junto ao agrimensor João Queriel, em 1895, quando ambos trabalharam na demarcação de lotes coloniais para os imigrantes europeus que estavam para chegar à província argentina de Misiones naquele final de século. O período de tempo em que Telêmaco Borba passou na província argentina (entre 1894 e 1895) permitiu a ele tomar contato com as histórias que se contavam a respeito do *monge* que havia morado no cerro próximo ao antigo povo de San Javier. Não deve ter sido difícil a Borba associar este *monge* ao eremita que havia passado pela vila da Lapa e se fixado temporariamente na gruta no alto do morro, entre 1847 e 1851. Acreditando ser o mesmo indivíduo, Borba apossou-se da "carta-testamento" e conservou-a como relíquia até 1912,

[852] BN, Setor de Periódicos. Jornal *A República*, Curitiba, 14 de dezembro de 1912, n.292, p. 1.

[853] A batalha do Irani aconteceu em outubro de 1912 nos campos da então fazenda do Irani (SC). Neste dia, além do "monge José Maria", morreu o coronel João Gualberto, líder das forças republicanas que tinham se dirigido ao local para combater os "fanáticos". Esta batalha foi a primeira dentre tantas que ocorreram durante a chamada *Guerra do Contestado* (1912-1916). Sobre a instituição dos 12 pares que acompanhavam José Maria, Márcia Janete Espig (2006) realizou convincente trabalho que atesta ter sido a gesta carolíngia de Carlos Magno a inspiração do "monge" José Maria, considerado pela historiografia o terceiro na linha de sucessão dos monges.

quando percebeu os enganos que os jornais paranaenses estavam fazendo em relação à "verdadeira" identidade do *monge* João Maria. Resolveu divulgar o documento para desfazer a confusão de nomes e pessoas que vinham se passando por "monges". Para Telêmaco Borba e para os jornalistas do *A República*, "todos os monges, portanto, que neste período de meio século têm corrido os sertões do Paraná sob o nome de João Maria, não passam de embusteiros a explorarem a ignorância e a boa fé dos caboclos."

Grande conhecedor do planalto meridional do Brasil, Telêmaco Borba nasceu em 1840 em vila próxima a Curitiba. Ainda jovem (aos 23 anos), foi nomeado diretor do Aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara (na província do Paraná), à margem esquerda do Rio Tibagi, defronte à Colônia Militar do Jataí, cargo que ocupou até 1873 quando assumiu a direção do Aldeamento de Paranapanema (AMOROSO, 1998b, p. 15-16). Continuador da obra do desbravador João da Silva Machado (Barão de Antonina), Borba apoiou os capuchinhos italianos na tentativa de aldear índios Kaingang, Guarani e Kaiowás nos Campos Gerais do Paraná, e da convivência com os povos indígenas acumulou conhecimento para escrever várias obras, destacando-se o livro intitulado "Atualidade Indígena", de 1908. Tornou-se sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e do Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico Paranaense. Enquanto político, Telêmaco Borba teve o nome ligado à Revolução Federalista (1893-1895). Por ter sido maragato (opositor aos republicanos), precisou se exilar além fronteiras vivendo alguns anos na província de Misiones e, a seguir, no Uruguai. De volta ao Brasil, elegeu-se deputado estadual no Paraná em várias oportunidades – cargo que ocupava em 1912 quando estourou a revolta dita monarquista em Santa Catarina.[854]

A "carta-testamento" do *monge* ganhou fórum de documento autêntico por ter sido apresentada por homem que dispensava apresentações, pois o histórico de Telêmaco Borba lhe garantia grande credibilidade. Desse modo, os jornalistas tiveram convicção que o legítimo *monge* há muitas décadas percorrera "as paragens do interior, deixando a fama de santo pelo desinteresse e bondade que revelava a par de outros traços de uma superioridade moral confirmada por pessoas fidedignas e esclarecidas que o conheceram." E este mesmo João Maria de Agostinho, "que habitou uma gruta nas cercanias da Lapa e andou por outras zonas da ex-província [do Paraná], deixando tradições tão vivas, morreu no Rio Grande do Sul em 1860,

---

[854] A biografia de Telêmaco Borba foi feita por seu bisneto, Túlio Vargas (2001), em forma de romance histórico. De qualquer forma, os dados que serviram de base para a biografia/romance a respeito de Telêmaco Borba são verídicos. Estudos sobre os aldeamentos indígenas no Paraná do século XIX (Marta Amoroso, 1998) e sobre os registros etnográficos a respeito dos índios botocudos do Rio Tibagi (Ana Vannali, 2002) comprovam a importância que Telêmaco Borba teve para a formação do atual estado do Paraná, não obstante haver pesquisadores que o acusam de ser cúmplice no genocídio indígena. Telêmaco Borba faleceu em novembro de 1918, na cidade que ajudou a fundar: Tibagi. Posteriormente virou nome de cidade.

mais ou menos”, escreveu o jornal tendo por base as suspeitas de Telêmaco Borba.[855] Não obstante acertarem na autoria da carta-testamento, equivocaram-se sobre o local e ano de falecimento de João Maria de Agostini – o que ocorrerá bastante distante do território brasileiro, assunto esse que será tratado no próximo capítulo.

***

Em 1979, o pesquisador Fritz Freytag publicou, em jornal da cidade de Joinville (SC), uma lenda que existia na região das Missões argentinas sobre as origens de um santuário no alto do “Cerro del Monge”. Dizia a lenda que um capitão de barco italiano havia escapado com vida de um naufrágio no Rio da Prata e, como promessa, faria penitência por trinta anos. Este capitão dirigiu-se, por volta de 1867, para a região de San Javier, estabelecendo-se no cerro e atraindo os moradores das redondezas por causa da aparência de eremita, conhecimento do Evangelho, sermões em latim e por práticas de cura. O pesquisador Fritz Freytag não mencionou se este capitão se apresentava como *monge*, ficando em dúvida se o “Cerro del Monge” era uma referência ao capitão tornado penitente ou ao eremita João Maria que havia peregrinado pelos sertões brasileiros no século XIX.

Alguns anos depois da publicação do artigo de Fritz Freytag, Fredericindo Marés de Souza divulgou partes da carta-testamento que o “autêntico” *monge* italiano deixara a seus seguidores em San Javier, datada de novembro de 1852. O autor concluiu, então, que João Maria de Agostini, o *monge* que peregrinara pelos sertões do sul do Brasil em meados do século XIX, também estivera na região das missões argentinas (1987, p. 50-51).[856] Baseando-se em uma coleção surpreendente de obras bibliográficas, Nilson Thomé, em 1999, contestou a ideia de que o *monge* Agostini estivera em San Javier, argumentando que o documento de 1852 levara os historiadores a confundir João Maria de Agostini com outro *monge* que habitara o “Cerro del Monge” anos depois (1999, p. 42). Para Thomé, o capitão que escapara do naufrágio e virara penitente por promessa é que havia dado início à tradição religiosa em San Javier, em 1867, tornando-se, na sequência, o segundo *monge* com registros na História do Brasil que ficaria conhecido por João Maria de Jesus (Ibid., p. 96-98).[857] A hipótese de este capitão ter se tornado o segundo *monge* na linha de sucessão criada pela historiografia é possível, muito embora não haja

[855] BN, Setor de Periódicos. Jornal *A República*, Curitiba, 14 de dezembro de 1912, n.292, p. 1.
[856] Foi a partir das indicações presentes na obra de Fredericindo Marés de Souza que cheguei ao jornal *A República*, de 1912, onde está publicada na íntegra a carta-testamento do monge Agostini.
[857] Acredito que quando o náufrago capitão esteve no cerro, por volta de 1867, a tradição a respeito do eremita italiano já estava estabelecida, e dela se inspiraram vários sujeitos que, posteriormente, foram confundidos ou se passaram por “monges João Maria”.

qualquer prova mais contundente a esse respeito. Suposições à parte, a carta-testamento de 1852 definitivamente está ligada à presença do *monge* João Maria de Agostini em San Javier, pois as semelhanças com o documento *Aos dos Campestres* – fonte vista no segundo capítulo – são evidentes.

A carta-testamento de novembro de 1852, ditada quando o eremita estava prestes a deixar o cerro em San Javier, foi destinada aos habitantes do povoado missioneiro de São Luis Gonzaga.[858] Pelo documento, percebe-se que Agostini, instalado do outro lado da fronteira – na província de Corrientes, conforme dado apresentado ao final da carta-testamento –, teve nos paroquianos do padre João Pedro Gay seus principais devotos. Estes o apoiaram na abertura de trilha que sinalizava a via-sacra, na construção das cruzes e o supriram com alimentos e mantimentos enquanto esteve entre eles. E, assim como no Campestre, no Botucaraí, na Lapa, no Araçoiaba, na Pedra da Gávea, no Arvoredo e em tantos outros cerros, ilhas e montanhas que residiu no Brasil, o eremita retribuía as dádivas procurando instruir as pessoas de como se manter no reto caminho da salvação. Além disso, colocou em prática seus conhecimentos da "ciência natural", curando males do corpo ao mesmo tempo em que curava os do espírito.

Preparando-se para partir, o *monge* deixou orientações de como os seguidores deveriam proceder nas devoções. Tal como no Campestre, escolheu doze zeladores e um procurador que tinham a incumbência de zelar pelo bom andamento das devoções, e se o procurador agisse de modo indigno, não fazendo jus ao cargo perpétuo, que os doze zeladores escolhessem outro. As instruções do *monge* Agostini, concordando com Ivone Gallo (1999, p. 95) que analisou o documento *Aos dos Campestres*, eram baseadas na doutrina de cooperação e fraternidade do cristianismo primitivo, com estreita ligação com Cristo e seus 12 apóstolos.[859] Porém, enquanto no Campestre o *monge* instituiu o culto a Santo Antão, em San Javier deixou imagem de Nosso Senhor dos Desertos e uma grande cruz no alto do cerro. A primeira devoção fazia apologia ao santo de predileção em amálgama com a Paixão de Cristo; a segunda estava de acordo com a mística que acompanhava os missionários católicos desde o século XVI, que percebiam na cruz a

---

[858] Como já mencionado, São Luiz Gonzaga – ou São Luiz de Bragança, como escreveu o padre Gay – era um dos Sete Povos que, no século XVIII, compunham a Província Jesuítica do Paraguai (Em mapa acima apresentado *San Luiz* é o n. 6). Instalada na margem esquerda do Rio Uruguai, São Luiz Gonzaga passou a fazer parte dos domínios portugueses e, depois, brasileiro. Em 1852, era uma das capelas de São Borja, portanto, estava sob administração do padre João Pedro Gay – por isso a preocupação em visitar a freguesia, já que o monge estava estendendo sua influência para dentro dos limites paroquiais.

[859] Desse modo, as ideologias políticas da "Nova Itália", que eu havia sugerido no segundo capítulo como fontes inspiradoras para a elaboração do documento *Aos dos Campestres*, não parecem ter sido determinantes para as instruções que o eremita italiano passava aos fieis. Agostini procurava transmitir os princípios que norteavam os primeiros cristãos, ou seja, reunião de fieis seguindo as regras do próprio Cristo.

síntese de todos os esforços evangélicos, por isso incentivavam o culto por onde passavam.[860] O dia 3 de maio foi instituído pela Igreja Católica – no Concílio de Trento (1545-1563) – como data da "Invenção da Santa Cruz", fazendo parte dos dias santos que deveriam ser guardados por todos os católicos do mundo.[861]

A carta-testamento de San Javier traz um silêncio revelador que marca, a meu ver, a maior das diferenças entre os documentos deixados pelo eremita italiano no Brasil. Talvez temendo que os devotos sofressem represália do pároco de São Borja ou mesmo de qualquer outra autoridade brasileira ou correntina, o *monge* foi simples nas orientações deixadas aos habitantes de São Luiz Gonzaga se comparadas às instruções transmitidas aos moradores do Campestre. As festas não deveriam ser realizadas com grande pompa e cheias de regras, cuidados e etapas a serem rigorosamente cumpridas; apenas singelas romarias até o alto do monte, duas vezes por ano: na quinta-feira da Semana Santa e no dia 3 de maio. Talvez isso se deva ao fato de que no Monte Palma não havia fonte com "maravilhosas propriedades curativas" tal como no Campestre. Na carta-testamento não há uma única palavra sobre fonte de água no alto do cerro. Melhor assim, pensara o eremita, pois no Monte Palma permaneceria unicamente o culto ao Nosso Senhor dos Desertos e à Santa Cruz, já que Agostini não queria que seu nome estivesse vinculado à divulgação desenfreada de novos milagres que, certamente, surgiriam após ele deixar o lugar. Isso traria a desconfiança das autoridades, escandalizaria o clero e mancharia a reputação do eremita que não mais estaria ali para se defender das acusações.

No conteúdo da carta-testamento, pode-se perceber que os sermões do italiano eram de fato atemorizantes, já que objetivava a conversão imediata dos ouvintes. No documento em questão há orientações e uma oração onde se podem ler termos como "inferno" (duas vezes), "pecado", "mal", "medo" (três vezes cada) e o incentivo para a prática de penitências ao "Santo Cerro" como solução para salvar a alma. Ao estimular as pessoas a exercitarem o sacramento da penitência, Agostini revelou, também, que o *Todo Poderoso* era misericordioso e estava pronto a proteger os homens que buscassem, no alto do cerro, as imagens de Nosso Senhor dos Desertos e da Santa Cruz. Naquele tempo (1852), deviam ser muitos os perigos e os medos a atormentar os espíritos – intempéries, os animais, os homens de má-vida e "todo o inferno junto" – por isso Deus foi apresentado como o que "pode mais do que tudo". Portanto, havia saída para aqueles que se arrependessem dos pecados, bastando, para isso, seguir os ensinamentos do *monge* para que a "eterna glória do céu" fosse alcançada.

---

[860] Assim como Agostini, os capuchinhos italianos e os padres espanhóis (jesuítas que estavam trabalhando como missionários entre os índios coroados na fronteira entre Rio Grande do Sul e Santa Catarina entre os anos de 1843 e 1852) adotavam procedimento idêntico.
[861] O 3 de maio fazia parte dos dias santos com data fixa no calendário. Cf. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (2007, p. 148-149).

As semelhanças com os apontamentos deixados aos moradores do Campestre, em Santa Maria, são evidentes. Não há dúvidas de que foi mesmo o eremita o autor de ambos os documentos, ditados é verdade, pois Agostini não tinha a prática da escrita em língua portuguesa. A carta-testamento demonstra amadurecimento do italiano, um melhor entendimento do contexto e dos limites que ele percebeu não poder ultrapassar sob o risco de prejudicar sua reputação e dos devotos. Caso restem suspeitas de não ser o mesmo indivíduo, as correspondências enviadas pelo pároco de São Borja, João Pedro Gay, às autoridades provinciais em Porto Alegre – que vimos no decorrer deste capítulo –, são provas irrefutáveis de que o *monge* João Maria de Agostini, o solitário eremita do Campestre, do Botucaraí, do Araçoiaba, da Lapa, do Arvoredo e da Pedra da Gávea, também foi o "Solitário Eremita do Deserto de Monte Palma". Aos moradores da região das Missões o italiano legou o último documento que encontrei para reconstruir a trajetória do sujeito que percorreu enormes distâncias no território brasileiro em meados do século XIX e tanta atenção atraiu sobre si.

## 6.7. Os ossos que ninguém encontrou

Hipóteses variadas surgiram a respeito do falecimento do *monge* italiano. Hemetério José Veloso da Silveira apresentou possível versão, mas, como de costume, não especificou as fontes: "em Araraquara (São Paulo) finou-se, em 1906, com idade maior de um século, um eremita chamado João Maria". Porém, o autor desconfiava do João Maria de Araraquara: "seria esse o que tanto deu de falar de si em todo o Rio Grande do Sul? Seria esse o devoto servo de Santo Antão no Campestre de Santa Maria?" Assim como tantos pesquisadores, foi mais um a ficar sem respostas para suas perguntas. Conforme citei acima, o deputado paranaense Telêmaco Borba, em 1912, afirmou que João Maria de Agostinho habitara uma gruta perto da vila da Lapa, andando, também, por outras áreas do Paraná onde deixou vivas tradições. Para Borba, o eremita morreu por volta de 1860 no Rio Grande do Sul.[862] No ano de 1934, ao descobrir que um místico parecido ao *monge* do Rio Grande do Sul havia morado numa gruta na cidade paranaense da Lapa – a "Gruta do Monge" –, o historiador Romeu Beltrão partiu de Santa Maria para entrevistar os moradores lapeanos. Contudo, saiu da Lapa como chegou: sem certeza de nada.

Romeu Beltrão suspeitava ser possível ao "famoso monge das águas santas" ter atravessado os campos paranaenses em suas peregrinações, mas a falta de indícios fez-lhe duvidar de se tratar do mesmo indivíduo. Perturbado diante das dúvidas, Beltrão formulou duas

[862] BN, Setor de Periódicos. Jornal *A República*, Curitiba, 14 de dezembro de 1912, n.292, p. 1.

conclusões: a primeira é que depois da passagem do italiano pelo sul do Brasil inúmeras lendas surgiram a seu respeito; a segunda é que vários "desequilibrados apareceram dizendo-se 'monges' e chamarem-se João Maria", inclusive um que "agitou" por volta de 1914 a região conhecida por Contestado, na divisa dos estados do Paraná e S. Catarina (1979, p. 151). A par destas contradições, Beltrão finalizou afirmando que "o nosso João Maria" não poderia ser confundido com outros que se seguiram, muito embora acreditasse viável a ideia de o *monge* ter falecido em 1906 na cidade paulista de Araraquara.

Igualmente interessado no assunto, Oswaldo Cabral citou a versão apresentada pelo padre de Sorocaba, Luis Castanho de Almeida, que utilizava o pseudônimo de Aloísio de Almeida para escrever suas obras. No artigo de 1942, intitulado "O Monge do Ipanema",[863] Almeida afirmou que João Maria permaneceu nas matas da Fábrica de Ferro do Ipanema até 1870, aproximadamente, rumando depois para os sertões de Araraquara, onde, então, teria falecido antes de 1889 (*apud* CABRAL, 1960, p. 140). A hipótese da morte em Araraquara, como mencionada acima, não surgiu com Almeida, antes foi levantada por Hemetério da Silveira em 1909. Aceita por Romeu Beltrão, repetiu-se parcialmente no artigo do padre sorocabano. Entretanto, Oswaldo Cabral percebeu ponto falho na ideia: se o eremita deixou Sorocaba em 1870 com destino ao sertão de Araraquara, quer dizer que passou vários anos no anonimato, esquecido de todos até seu falecimento por volta de 1889 (como supôs Almeida) ou em 1906 (conforme Silveira), algo improvável de ter acontecido dada à notoriedade alcançada pelo italiano em outros pontos do sul do Brasil. Não seria "possível que, em tão longo tempo (...) não se tivesse tornado conhecido, deixado memória de si, ao menos na tradição oral (...)", pois todos que procuraram obter notícia do *monge* em Araraquara nada conseguiram a respeito, afirmou Cabral (1960, p. 141).

Houve hipóteses que Oswaldo Cabral tomou com mais reserva, como a que atestava ter João Maria de Agostini falecido no Paraguai, em 1928, com a avançada idade de 115 anos. A proposição, veiculada na obra do padre Geraldo Pauwels, "Contribuição para o estudo do fanatismo no sertão sul-brasileiro", de 1928, assegurou que o suposto João Maria, morando próximo ao povoado de Tacuru, no *Chaco* paraguaio, deixara carta-testamento destinada aos povos do sul do Brasil orientando para que não se esquecessem de seus conselhos e seguissem sempre os caminhos de Deus (*apud* CABRAL, 1960, p. 142). Conhecendo o costume do *monge* italiano de deixar cartas-testamento, Cabral não estava propenso, como ele afirma, "a aceitar a

[863] O padre Luiz Castanho do Almeida faz referência à Fábrica de Ferro do Ipanema, próximo a Sorocaba e ao lado do Morro do Araçoiaba, onde "frei João Maria d'Agostinho" procuro abrigo em dezembro de 1844. O monge também era conhecido, em Sorocaba, como "Monge da Pedra Santa" por causa da rocha que lhe servia de cama no alto do morro. Para mais detalhes, consultar a obra de Aloísio de Almeida, "O Monge do Ipanema" – Artigo no jornal de Sorocaba *Cruzeiro do Sul*, março de 1942 (CABRAL, 1960, p. 139).

veracidade desta informação, se bem que tudo seja possível neste mundo de Deus...". Na verdade, a precaução fez sentido, pois, em 1999, o historiador Nilson Thomé – que também coletou variantes sobre o paradeiro e morte do *monge* Agostini – afirmou que tal carta era falsa, ou antes, uma invenção por ter sido escrita por um alemão, possivelmente em português, da cidade de Caçador (Santa Catarina) em meio a Guerra do Contestado (THOMÉ, 1999, p. 44). Como se percebe, há muito tempo se tenta desvendar o que acontecera ao emblemático eremita peregrino no Brasil, e, nesta tarefa, lendas andam lado a lado com as mais diferentes conjecturas – resultado das raras evidências históricas encontradas que elucidem esta parte da vida, e da morte, do italiano. Rendendo-se à insuficiência de registros, Oswaldo Cabral resignou-se e concluiu que Agostini não revelou detalhes do passado a ninguém, mantendo segredo sobre sua vida e desaparecendo misteriosamente (1960, p. 142).

> João Maria de Agostini não deixou a quem quer que fosse os seus restos, os seus ossos, para que viessem a ser venerados como relíquias e sobre eles se levantasse a heresia. Não obstante, como muitas vezes acontece, independentemente da vontade de cada um, não pôde impedir que as lendas surgissem em torno da sua pessoa (CABRAL, 1960, p. 143).

Após a obra de Oswaldo Cabral houve quem continuasse a se interessar pelo personagem, pois o *monge* suscitava muito interesse e curiosidade, como afirmou Ivone Gallo (2008, p. 119). Todavia, as abordagens se deram essencialmente pela perspectiva popular, sobretudo a partir dos que estiveram envolvidos na Guerra do Contestado[864] ou dos devotos de "São João Maria".[865] Produziu-se número significativo de pesquisas tendo por base a tradição oral, e, como é comum em fontes desta natureza, o sujeito histórico cedeu lugar ao santo e ao profeta. Sendo assim, o destino de João Maria de Agostini seguiu envolto em mistérios, o que abriu espaço para o surgimento de lendas "que enriquecem o folclore regional", segundo Nilson Thomé (1999, p. 45). Contrariamente a todas as versões (populares e historiográficas), nunca mais ele retornará ao Brasil, tampouco seu corpo será enterrado em solo brasileiro.

***

[864] Além do trabalho de Oswaldo Cabral (1960) e Maria Isaura Pereira de Queiróz (1957, 1965), há outros clássicos da historiografia a respeito da Guerra do Contestado (1912-1916) que tratam sobre a presença de três monges no sul do Brasil e a influência que tiveram entre as populações rurais: o livro de Maurício Vinhas de Queiros (*Messianismo e Conflito Social*) de 1966 e o de Duglas Teixeira Monteiro (*Os errantes do novo século*) de 1974. Estes são considerados os principais autores que, ainda hoje, "formam a base inicial de leituras para o desenvolvimento de pesquisas sobre o movimento" do Contestado, conforme: ESPIG e MACHADO (2008, p. 8).

[865] Na bibliografia final cito vários trabalhos onde o objeto de estudo é a crença em "São João Maria", destacando-se José Fraga Fachel (1995), Nilson Thomé (1999) e César Hamilton Goes (2007).

O eremita João Maria de Agostini, exemplo perfeito de pastor itinerante do Evangelho, deu as costas aos brasileiros em novembro de 1852. Talvez a melhor explicação para entendermos os motivos de ter acreditado que sua missão no Brasil havia terminado esteja registrado nas memórias: “Pessoas ignorantes começaram a pensar que as curas produzidas pelas águas e os remédios naturais que eu receitava eram efeitos de minha própria santidade, e tive que abandonar o local para escapar de suas constantes visitas e das exageradas honrarias que me passaram a ser dirigidas” (*apud* WOLFE, 1925, p. 5). Como se percebe, ele mesmo avaliou que não havia mais condições de continuar no Brasil, pois o “monge milagroso” atrapalhava os planos do “solitário eremita” que tinha por objetivo “reconquistar almas para o Senhor”. Partiu para se desvencilhar das representações que tornaram insuportável sua permanência e porque sabia que ia acabar envolvido em confusão como aconteceu tantas vezes.

Durante os vários meses em que passou em San Javier, o italiano teve oportunidade de refletir sobre o exercício de seu ministério, possivelmente estabelecendo analogias com os antigos jesuítas. Postado diante das ruínas dos prédios outrora grandiosos, temeu que suas obras e ensinamentos tivessem o mesmo destino, ou seja, virassem um amontoado de pedras em meio ao mato. Porém, concomitante a este pessimismo, o eremita deve ter tido alguma esperança de que seu nome seria lembrado como o eram os lendários padres da Companhia de Jesus, mencionados sempre com profundo respeito e veneração pelos índios e tratados como “pais espirituais”. Mas Agostini devia seguir caminho sem olhar para trás, pois esta era a vocação que havia se imposto. Levou consigo os sentimentos ambíguos da dúvida e da esperança, apesar de ter certeza de que fizera muito pelos povos do sul. De certa forma, acreditava-se triunfante.

Privilegiados por estarmos adiante no tempo, sabemos que o “santo eremita” triunfou sob o nome “monge João Maria”, conservando-se entre aqueles que o tiveram como exemplo de comportamento e lenitivo para a cura do corpo e da alma doentes. Dezenas, a partir de então, procuraram imitar-lhe a vida penitente passando a peregrinar como forma de rejeitar os valores do mundo. Agostini colocou a salvação ao alcance do homem comum, demonstrando que a penitência era o meio privilegiado para isso. Desse modo, foi inspiração para o surgimento de uma tradição religiosa no sul do Brasil – verdadeira “religião de monges” segundo Ivone Gallo (1999, p. 91) – que vem se perpetuando desde meados do século XIX em um processo acidentado, complexo e de difícil análise. Foi tentadora a ideia de desenvolver um capítulo a respeito dos desdobramentos imediatamente surgidos no Rio Grande do Sul logo após 1852, ano da saída definitiva do *monge* do Brasil.[866] Contudo, não o fiz por não ser este o objetivo do

[866] Inéditos na historiografia, estes eventos, quando analisados, comprovariam que a população seguiu os preceitos do eremita até mesmo nos pontos mais controversos, como a fundação de “clubes” autônomos para viver a religião ensinada por Agostini e que assustaram os representantes da Igreja e do Estado. A polícia investigou e reprimiu o

presente trabalho. É preciso, agora, seguir o itinerário do eremita peregrino por outros países da América até o momento de sua morte nos desertos do sudoeste dos Estados Unidos.

surgimento destas “seitas”. Dentre os movimentos espontâneos que nasceram por inspiração do monge, e que ainda não foram estudados, cito: o “clube do santo monge”, no interior do município de Triunfo, em 1855; o andarilho da imagem de Nossa Senhora, que percorreu, a pé, o interior do Rio Grande do Sul e foi preso em Rio Pardo em 1872; e a “seita” de Veríssimo José da Maia, nas proximidades da cidade de Cachoeira do Sul (RS), em 1875 (Processos-crime arquivados no Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul). O nome “monge João Maria”, se sinônimo de santo, profeta e milagroso para muitas pessoas, por longo tempo será evocado negativamente pelas autoridades da província, pois estes enfrentarão, no transcorrer do século XIX, e depois, a sombra da influência do eremita que acreditavam estar atuando no território sul-rio-grandense. Aos movimentos desconhecidos pela historiografia devemos somar outros já analisados por pesquisadores: os “monges do Pinheirinho”, no município de Encantado (RS), em 1902; os “monges barbudos”, no antigo caminho que ligava Rio Pardo às Missões (na altura do atual município de Salto do Jacuí), em 1938; em Santa Catarina, o denominado “Canudinho de Lages” (1898) e, como não poderia deixar de citar, o grupo liderado por José Maria, que se viu lançado ao centro das desavenças territoriais entre Santa Catarina e Paraná sendo o mote para o início da “Guerra do Contestado” (1912-1916). Verdadeiras “irmandades” autônomas, mas nem sempre “caboclas” (AURAS, 1995), estes e outros movimentos fazem parte dos desdobramentos da passagem do eremita Agostini pelo sul do Brasil de meados do século XIX.

# CAPÍTULO 7

## A ESTRELA SOLITÁRIA

*A roupa o deixava semelhante a um religioso. Usava uma capa escura, pesada, que cobria seus ombros. A longa barba branca batia-lhe no peito. Não era de estatura elevada e aparentava idade avançada. Calçava rústicas sandálias e empunhava um bordão com sino na ponta. Percebeu que todos já lhe dirigiam os olhares, curiosos certamente em saber quem ele era e o que desejava. Em passos lentos, mas firmes, foi atravessando o agitado acampamento que se preparava para longa viagem ao oeste. Avistou e aproximou-se do homem com quem desejava falar. Carregava uma bolsa onde guardava objetos como medalhas de Nossa Senhora, crucifixos e rosários, além de dois livros com capa de couro: uma Bíblia e um livro de orações, já desgastados pelo constante manuseio. Humildemente pediu licença e um momento da atenção do ocupado comandante, entregando-lhe uma carta. O comandante Miguel Romero olhou fixamente o estranho à sua frente, pegou a carta e começou a lê-la, descobrindo que*:

> Juan Maria Augustiniani, portador desta, é um missionário de índios, com aproximadamente 60 anos de idade. Veio para Westport, Jackson County, Missouri, no outono passado [novembro de 1862] e passou o inverno em uma caverna e em uma árvore oca, como tem sido seu costume pelos últimos trinta e seis anos [desde 1827]. Ele possui cartas de recomendação dadas pelos mais proeminentes homens de diversas partes do mundo. Ele é italiano de nascimento e fala diversos idiomas, tem viajado por vários países e nunca solicitou caridade. Carrega alguns livros em espanhol e se alimenta de farinha misturada com água. Tem documentos que mostram ser de família nobre. Quando convidado, às vezes, pode fazer refeições junto às pessoas, mas nunca exigi tal privilégio. Geralmente habita entre os selvagens repartindo com eles sua comida. Isto é o que aprendemos do portador desta carta. Assinado: Thomas J. Goforth, J. Barnard e Fred Chouteau. 9 de Abril de 1863.[867]

---

[867] Elba Cabeza de Baca narrou o encontro do eremita com seu avô Miguel Romero, bem como citou a carta de apresentação entregue por Agostini (*Legends of a hermit*, s/d, p. 1-2, New Mexico Highlands University, Donnelly Library – Arquivo da Universidade do Novo México, *Campus* de Santa Fé, EUA). O encontro e a carta foram reproduzidos, acredito que pela primeira vez, no jornal *Las Vegas Daily Optic*, New Mexico, 13 de maio de 1908, p. 7 (Arquivo da Universidade do Novo México, *Campus* de Santa Fé, EUA). O documento foi apresentado ao jornal por Margarito Romero, filho do comerciante Miguel Romero. A carta de apresentação também foi publicada em

A cena do encontro entre o eremita e o comerciante é uma representação que faz parte da tradição transmitida de geração em geração na família Romero, uma das pioneiras e mais importantes famílias que ocuparam o território do Novo México no século XIX. Segundo Arthur Campa (1994, p. 179), é bastante provável que nada se saberia a respeito de Juan de Agostini, o "Eremita do Novo México", se esse não tivesse aparecido no acampamento do negociante Miguel Romero, na manhã do dia 28 de maio de 1863, apresentando-lhe a carta de recomendação solicitando acompanhar a caravana. O documento citado na sequência da narrativa romanceada cumpre a função de dar veracidade ao momento em que ambos se conheceram.

Miguel Romero estava em *Council Grove*, no Kansas, fazendo os últimos preparativos para a viagem de retorno ao território do Novo México.[868] Era mais uma entre tantas viagens que já realizara. Mesmo acostumado a atravessar a região do meio-oeste americano por terra, sabia que o percurso era perigoso, difícil e longo.[869] Com a construção da ferrovia (1848) comprou vagões para transportar gado e outras mercadorias do Kansas até o Novo México. Não habituado aos "confortos" do trem, preferia seguir viagem do modo tradicional: por terra, montado a cavalo, como sempre fizera em sua longa vida de tropeiro/comerciante. De acordo com Campa, Miguel Romero (65 anos em 1863), descendente de pioneiros colonizadores das terras do Novo México,[870] constantemente se deparava com viajantes buscando passagem para o oeste durante os dias da Guerra Civil americana (1861-1865).[871] Portanto, não ficou surpreso com o pedido do curioso "missionário de índios" para se juntar à comitiva. O que espantou Miguel Romero foi a recusa do italiano de viajar num dos vagões. Educadamente, o eremita justificou-se: "Tudo o que eu quero é o privilégio de acompanhá-los nesta viagem até as montanhas do oeste. Eu prefiro caminhar, muito obrigado, senhor". Assim, iniciou uma estreita amizade entre o negociante e o eremita que iria durar até o dia da morte do último (CAMPA, 1994, p. 179-180). A carta que o italiano apresentou estava assinada por conhecidos de Miguel Romero que sabiam ser ele um dos negociantes que fazia a rota Kansas–Novo México. Desse modo, poderia aceitar "Juan Maria Augustiniani" como mais um membro da comitiva que estava prestes a partir.

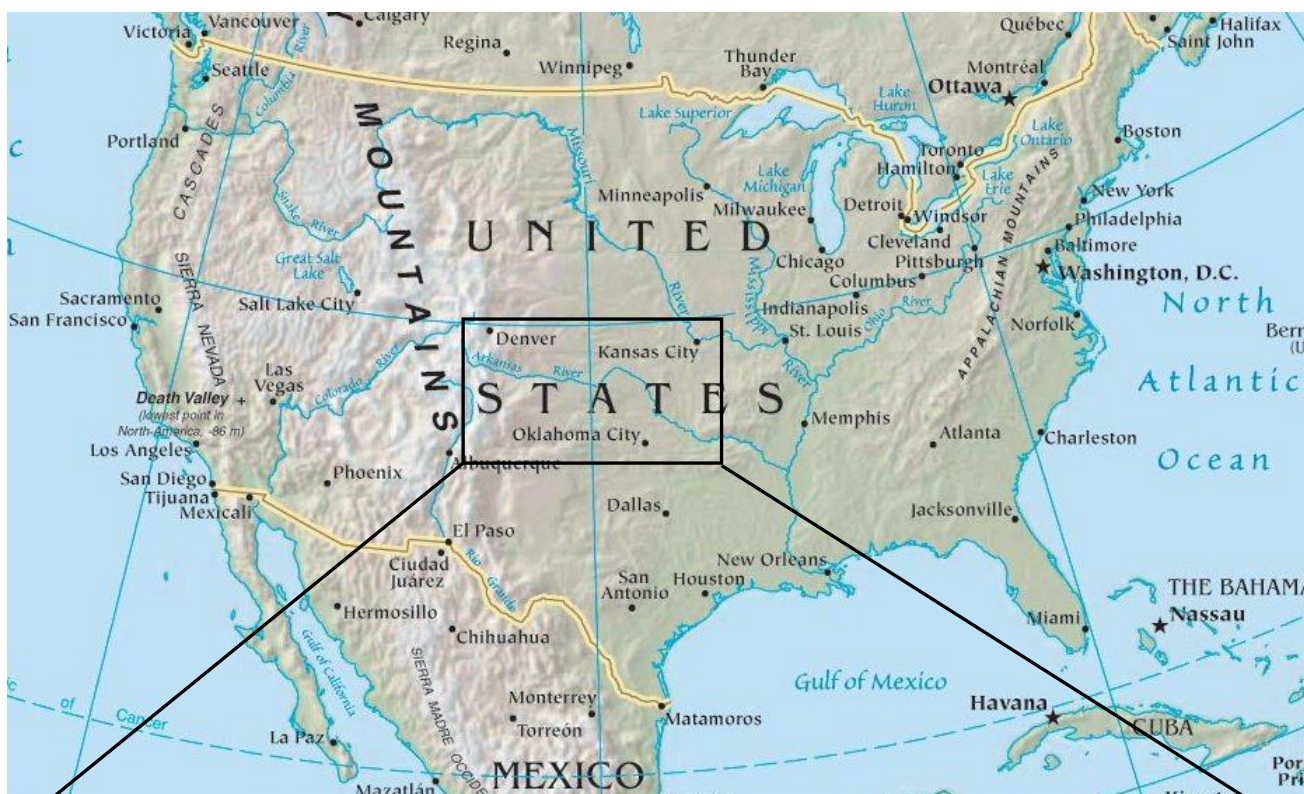
---

artigo de SIMPSON, Audrey. "Hermit's Peak Legend". In: *Old West Magazine*. New Mexico Highlands University, Donnelly Library, 1988, pp. 48-51 (Arquivo da Universidade do Novo México, *Campus* de Santa Fé, EUA).

[868] O Novo México, em 1863, era um território, e não estado, dos Estados Unidos. A área havia sido comprada pelo governo norte-americano junto ao governo do México em 1853.

[869] Perigoso por ser área disputada aos índios Apaches e outras tribos. O percurso tinha aproximadamente 800 km e era praticamente feito no meio de planícies áridas, paisagem comum no centro-sul dos Estados Unidos.

[870] Quando a região ainda pertencia à Província da Nova Espanha e estava sob administração da Coroa espanhola.

[871] Também chamada de Guerra da Secessão, foi o conflito mais longo ocorrido em território dos Estados Unidos, entre 12 de abril de 1861 e 28 de junho de 1865, opondo estados do sul aos estados do norte

Mapa da antiga estrada de ferro *Santa Fé*, desde *Independence*, no Missouri, até *Santa Fé*, no Novo México, década de 1860. Entre um ponto e outro a distância era de 800 km. Este percurso era feito por comerciantes de gado e pioneiros da costa leste dos Estados Unidos que tinham por objetivo se estabelecer no oeste distante – *Farwest* –, maximamente na região da Califórnia. A estrada de ferro atravessava territórios disputados aos indígenas. Fontes. Mapa físico dos Estados Unidos: http://www.vmapas.com/America/Mapa_Fisico_America_do_Norte.jpg/maps-pt.html?map_viewMap=1). Mapa Estrada de Ferro: http://wagonrideupthesantafetrail.blogspot.com/2011/02/diary-entry-for-february-4th.html (Acesso em 11 de outubro de 2011).

## 7.1. A longa viagem para o oeste

Acompanhando o grupo, Agostini, então com 62 anos de idade, caminhou ao lado de Miguel Romero durante todo o trajeto. Como a viagem levou várias semanas – pouco mais de dois meses para percorrer 800 km –, o Sr. Romero deve ter escutado muito sobre as experiências passadas do eremita. Soube, por exemplo, que ele havia nascido na província de Novara, na Itália, era filho de um conde, tinha estudado nos melhores colégios, mas, ainda jovem, fez votos de viver como eremita e servir a Deus da melhor maneira que pudesse. O eremita contou, ainda, das viagens realizadas na Europa e que, posteriormente, cruzou o Oceano desembarcando na Venezuela. Passou por vários países da América do Sul e Central atuando como missionário de índios e levando conforto espiritual aos miseráveis.[872] Desse modo, Miguel Romero tornou-se conhecedor do passado do eremita e futura fonte para historiadores, folcloristas e demais pessoas que se interessariam pelas lendas que cresciam sobre o excêntrico, mas fascinante peregrino (CAMPA, 1994, p. 180).

Durante as semanas em que a caravana, lentamente, atravessava o meio-oeste dos Estados Unidos, o eremita cuidou daqueles que ficaram doentes, administrando, inclusive, o último sacramento a um dos membros da comitiva que morreu no caminho. Cruzaram com índios da região, mas índios eram familiares para um homem como Juan Maria de Agostini, pois ele havia passado mais de duas décadas na América Latina atuando como missionário (CAMPA, 1994, p. 181). Todas as manhãs, o eremita erguia o seu cajado saudando os "batedores" que, a cavalo, saíam na frente da caravana em busca de um bom local para acampar e água para abastecer os viajantes. Quando estes batedores se encontravam com os de outro grupo, juntos escolhiam local adequado para ambas as comitivas passarem a noite. Estas reuniões funcionavam como meios de comunicação entre viajantes e suas famílias. Os grupos que haviam partido do Novo México traziam cartas aos comboios que vinham no sentido contrário, informando nascimentos, casamentos, mortes e como estavam os familiares dos tropeiros. Os meses, por vezes anos, de separação deixavam os viajantes ansiosos por notícias da família. Os encontros de diferentes caravanas ajudavam a quebrar a monotonia da viagem, dando ao eremita a oportunidade para melhor compreender os costumes dos americanos do oeste (Ibid., p. 182) – descendentes de espanhóis (mexicanos) que falavam o castelhano (alguns o inglês) e professavam a religião católica.

---

[872] Informações presentes no livro de Elba Cabeza de Baca (s/d, p. 1-2) que narrou o encontro do eremita Giovanni Maria de Agostini com seu avô dom Miguel Romero (New Mexico Highlands University, Donnelly Library – Arquivo da Universidade do Novo México, *Campus* de Santa Fé, EUA).

Pelos caminhos poeirentos e planícies quentes – a travessia se realizou entre o final da primavera e o início do verão (1863) no hemisfério norte –, o eremita foi se acostumando à curiosidade das pessoas que, como ele, deslocavam-se para o distante oeste. Porém, é bem possível que a convivência diária e estreita com os outros o incomodasse, ainda mais quando a caravana parava por alguns dias a fim de repor estoques de alimento e descansar. Para não ficar na promiscuidade do acampamento, o eremita "desaparecia" e só "reaparecia" no dia combinado para a retomada da viagem. Quando perguntavam a ele onde havia estado e o que fizera nesses dias, respondia dizendo que existiam muitos índios pela região precisando ouvir as palavras do Evangelho, portanto, dirigia-se a eles com tal intuito. Por isso se encaminhava ao oeste: para pregar aos indígenas.[873] Esta prática deixava o Sr. Miguel Romero um tanto aflito, pois os índios daquela área eram hostis ao homem branco e não raro atacavam as caravanas.[874] Mas nesta viagem tudo transcorreu bem, e, assim que o grupo liderado por Miguel Romero chegou à vila de Las Vegas,[875] uma festa foi preparada para comemorar o sucesso da expedição. O eremita recusou os pratos servidos no festejo, preferindo, antes, alimentar-se com o que estava acostumado: farinha de milho com água (Ibid., p. 183), a polenta.

[873] "The Hermit of Hermit's Peak". In: *Las Vegas Daily Optic*, New Mexico, 13 de maio de 1908, p. 7 (Arquivo da Universidade do Novo México, *Campus* de Santa Fé, EUA).

[874] O professor Arthur Leon Campa era especialista no estudo da cultura hispânica no sudoeste dos Estados Unidos, escrevendo vários livros sobre o assunto bem como a respeito da presença de índios na região. Dentre suas principais publicações, destacam-se: "Los Comanches: A New Mexican Folk Drama", University of New Mexico. *Bulletin*, Modern Language Series, Vol. VII, N. 1, April, 1942; e "Spanish Folk Poetry in New Mexico". Albuquerque, University of New Mexico Press, 1940 (CAMPA, 1994, p. 211).

[875] Não confundir com a famosa cidade dos cassinos e das luzes que fica no estado de Nevada. A Las Vegas desta história está localizada no nordeste do estado do Novo México, portanto, nada tem a ver com a homônima famosa.

Pintura retratando a chegada de uma caravana à cidade de Santa Fé, Novo México. Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Arrival_of_the_caravan_at_Santa_Fe,_c._1844.jpg (Acesso em 16 de novembro de 2011).

Personagens como Miguel Romero tiveram grande importância na preservação de certo modelo de memória sobre Juan de Agostini no Novo México. Quando Arthur Campa realizou sua pesquisa na década de 1950, entrevistou o neto de Miguel Romero, o Sr. Hipólito Cabeza de Baca que, quando menino, ouvira dos tios relatos a respeito da vida do eremita. Essa memória transmitida pela família difere da tradição popular existente no Novo México que enxergava o italiano essencialmente como santo, profeta e milagreiro. Para o Sr. Hipólito – 71 anos de idade em 1954 –, o eremita "era um homem religioso, um bom homem interessado em fazer o bem para as pessoas, mas não milagroso" (*apud* CAMPA, 1994, p. 168). Ao comentar sobre as histórias fantásticas que contavam sobre o eremita, Arthur Campa percebia o incômodo do Sr. Hipólito Cabeza de Baca, que negava veementemente que Juan Maria de Agostini tinha, ou dizia ter, qualquer poder de realizar milagres: "tudo o que o eremita sempre quis foi viver em solidão" (Ibid., p. 185).

O Sr. Hipólito, neto de Miguel Romero, preferiu destacar outras características do italiano, insistindo que certas histórias – como a que o eremita fazia brotar água da rocha com simples toque de seu bordão – "não passam de narrativas bíblicas que confundiram a mente das pessoas" (Ibid., p. 188). Vale sublinhar que era o Sr. Hipólito quem detinha os manuscritos originais atribuídos ao eremita – intitulado *L'Eremita* –, além de também guardar os passaportes e as cartas de recomendação conseguidas pelo italiano durante a peregrinação pelo Velho e Novo

Mundo.[876] Verdadeira herança familiar, esta documentação, como veremos, foi reunida por Miguel Romero logo após a morte de Juan Maria de Agostini, em abril de 1869, e serviu para que os membros do clã Romero/C. de Baca preservassem uma memória ligada mais ao eremita – "de carne e osso, com defeitos como qualquer ser humano" – do que ao santo que fazia milagres. Com base nesta entrevista feita com o Sr. Hipólito, complementando com artigos de jornais,[877] Arthur Campa reconstruiu a trajetória de Juan de Agostini durante o período de tempo em que permaneceu no Novo México, entre 1863 e 1869.[878]

## 7.2. Uma estrela solitária nos desertos americanos

Após a longa viagem feita a pé pelo meio-oeste estadunidense, o eremita permaneceu alguns dias residindo com a família de Miguel Romero na vila de Las Vegas. Ali conheceu a esposa e os outros filhos do rico comerciante. Em pouco tempo, os demais moradores do lugar iniciaram uma procissão até a casa onde se encontrava o italiano. Sua aparência de religioso e demais objetos sacros que carregava teve forte apelo entre os camponeses de Las Vegas, que vinham até ele pedir orientações, bênçãos e também ouvir histórias de suas viagens pelo mundo. As pessoas diziam que o eremita se parecia com os profetas bíblicos, por isso acreditavam na força de seus conselhos (CAMPA, 1994, p. 183). A admiração pelo peregrino crescia cada vez mais.

[876] Na época da pesquisa do professor Campa, toda esta documentação estava momentaneamente desaparecida, pois o Sr. Hipólito havia a emprestado para outra pessoa que, por sua vez, não tivera o cuidado de preservar as fontes. Após diversas buscas – as quais participaram o Sr. Hipólito e o professor Campa –, infelizmente, não conseguiram encontrar os manuscritos, as cartas e os passaportes (CAMPA, 1994, p. 168-169). Para descobrir os caminhos do eremita desde a Itália até o Canadá, o professor Campa utilizou, então, o trabalho feito por Charles Wolfe (1925). Por sua vez, somente em 1961 o Sr. Hipólito conseguiu reaver os documentos que se encontravam no Arquivo da Arquidiocese de Santa Fé. Entregues ao Sr. Hipólito em 3 de outubro de 1961, ninguém no referido arquivo tomou a iniciativa de fazer cópias antes de os devolverem ao Sr. Hipólito. No canto inferior direito do protocolo de devolução há o seguinte comentário: "os documentos não deveriam ter sido entregues sem ao menos se fazer fotocópias, tanto dos manuscritos quanto das fotografias!" Assinado: "AC" (Protocolo de 3 de outubro de 1961, Arquivo da Arquidiocese de Santa Fé, Novo México, EUA).

[877] Muitos destes artigos de jornais que fizeram parte da pesquisa de Arthur Campa foram digitalizados e enviados para eu complementar a presente pesquisa.

[878] Arthur Campa não utilizou o trabalho de Charles Wolfe para reconstruir a trajetória do italiano no Novo México pela simples razão de a obra não dar conta desta parte da vida de Juan Maria de Agostini. Programado para ter quatro capítulos – "que correspondem aos principais lugares visitados pelo eremita" (Wolfe, 1925, p. 1), o texto ficou restrito a três devido à morte prematura de Charles Wolfe: Introdução, p. 1; Capítulo 1: "Itália e Espanha", pp. 2-3; Capítulo 2: "América do Sul", pp. 4-8; e Capítulo 3: "América Central e México", pp. 8-9. O título geral da obra indica, de fato, aonde Charles Wolfe queria chegar: "O Eremita do Novo México". O autor traduziu os manuscritos do eremita (os originais estavam em italiano) e algumas das cartas de recomendação e passaportes pertencentes a Juan Maria de Agostini. Uma cópia do trabalho de Charles Wolfe foi-me disponibilizada pelo bibliotecário Tomas Jaehn, do Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves, Santa Fé, Novo México, EUA.

Enquanto esteve em Las Vegas, Juan de Agostini tratou das enfermidades de muitos, adquirindo reputação de curador por fazer sanar doenças crônicas ou "incuráveis". Com a fama se alastrando, uma pequena multidão encheu o pequeno povoado, obrigando o eremita a se retirar da residência dos Romero e procurar um ermo para habitar. Não muito distante de Las Vegas encontrou uma caverna aonde acreditava poder se entregar à vida de anacoreta tal como vinha fazendo há quase meio século (Ibid., p. 184). Sua opção não significou o fim das visitas, pois os moradores vizinhos a Las Vegas – *Rosiada*, *Gallinas* e *San Geronimo* – descobriram o retiro de Juan Agostini e se dirigiam até ele em grande número. Muitos se deixaram ficar montando acampamento próximo à caverna buscando a influência benéfica do santo *Eremitaño*. As notícias de seus poderes miraculosos se espalharam.

De acordo com os depoimentos dados a Arthur Leon Campa (primeira metade da década de 1950), o eremita acolhia os peregrinos com benevolência e tratava das enfermidades ao mesmo tempo em que transmitia conselhos. Para não deixar as pessoas na ociosidade, orientava para que rezassem e cumprissem uma série de obrigações para com os mais necessitados. Por vezes, o próprio conduzia as procissões, puxando a fila de devotos utilizando, para isso, o seu bordão com sino na ponta para manter o grupo reunido. Após dirigir os serviços religiosos "à sua maneira", o solitário prescrevia receitas de remédios aos enfermos. Esta performance de Juan de Agostini acabou por atrair centenas de pessoas ao seu retiro, o que o obrigou, novamente, a procurar outro local para permanecer, agora mais distante (Ibid., p. 185).

O eremita se encaminhou até Las Vegas para encontrar o benfeitor Miguel Romero e comunicá-lo que tinha a intenção de se dirigir a uma cadeia de montanhas a fim de permanecer longe dos caminhos tradicionais dos viajantes. Romero hesitou, mas acabou aceitando a decisão, providenciando, então, que um de seus filhos guiasse o italiano até a distante cordilheira chamada, na época, *Sangre de Cristo Mountains*. Recebeu mantimentos e os colocou em uma sacola sobre os ombros, deixando a vila de Las Vegas (que estava no condado de São Miguel) ao final do ano de 1863 com o intuito de viver solitariamente nas montanhas que se assemelhavam, segundo Campa (Ibid., p. 185), aos picos do Himalaia. Imaginemos o que foi para o sexagenário peregrino a dificuldade, mas satisfação, de se encaminhar ao sítio onde iria morar.

Guiado pelo jovem Eugênio Romero (26 anos em 1863), o eremita percorreu quase 30 km (18 milhas) até chegar ao *Cerro del Tecolote*, uma grande e isolada montanha próxima à cordilheira *Sangre de Cristo* que, no século anterior, havia servido de refúgio aos jesuítas após o decreto de expulsão da coroa espanhola em 1767. Uma das lendas que se contavam na época (1863) era que os padres enterraram tesouros antes de deixarem definitivamente os campos do Arizona e do México no século XVIII (CAMPA, 1994, p.100). Juan de Agostini, certamente,

tomou contato com estas lendas, sendo avisado, também, que aquelas montanhas tornaram-se reduto de desertores, ladrões e perseguidos da justiça há décadas, sendo perigoso alguém viver solitariamente naquele sítio. Porém, o que assustava os outros não alarmava o eremita. Escolheu o cerro justamente por saber que todos tinham receio de subir até lá. Queria se entregar a vigílias, orações e demais atividades que envolviam o cotidiano daqueles que se retiravam do mundo. Desejava viver na mais completa e silenciosa solidão para rezar a Deus sem a inconveniente presença de multidão. Tal como santo Antão havia iluminado os desertos do Egito em um passado distante – sendo chamado por seu hagiógrafo de "A estrela do deserto"[879] –, Agostini também desejava ser uma *estrela* a iluminar os sertões americanos, oferecendo sacrifícios ao Senhor em troca da salvação das almas de seus amigos. Assim que chegou ao *Cerro del Tecolote*, Agostini dispensou os serviços do guia dando a ele alguma dádiva como forma de agradecimento.

Sozinho, escolheu uma reentrância na rocha suficientemente segura e "confortável" para se proteger do rigoroso inverno e das tempestades de verão. No interior da caverna improvisou uma cama, na própria pedra. Na parte de fora, tratou de redirecionar um regato de água para que corresse próximo à sua "casa", e, para evitar a visita indesejada, e perigosa, de animais selvagens – como ursos e lobos – construiu armadilhas e alarmes com galhos de árvores (CAMPA, 1994, p. 187). Era a vida de "perfeita solidão" que vinha desejando há tanto tempo. As reportagens de jornais e livros escritos a respeito de Juan Maria de Agostini – feitos, essencialmente, por pesquisadores do Novo México ou por descendentes das famílias Romero e C. de Baca –, destacaram, entre outros, este aspecto da trajetória do italiano: a busca por solidão no alto das hostis montanhas do Novo México.[880] Suas proezas foram contadas e publicadas para confirmar algo excepcional: que o território norte-americano havia sido percorrido por um personagem que se assemelhava aos eremitas dos primórdios do cristianismo. Assim como o Egito conheceu os "Padres do Deserto" – Antão, Paulo de Tebas e Pacômio –, os Estados Unidos tiveram um sujeito que foi exemplo de verdadeira vida eremítica: um eremita real, "de carne e osso", "com peculiaridades e defeitos"; "um homem santo, e não um fanático", chamado Juan Maria de Agostini (WOLFE, 1925, p. 1).

Embora o italiano fosse um indivíduo em trânsito, viajando quase sempre na companhia de outras pessoas – peregrino, portanto –, a vida de total solidão foi objetivo perseguido por ele,

---

[879] O hagiógrafo de Antão foi Atanásio, bispo de Alexandria e contemporâneo a Antão no século IV d.C. (LACARRIÈRE, 2002, p. 51-70)

[880] Além dos artigos citados em notas anteriores, destaco: STOES, Katherine D. "El Ermitano searched three continents for peace, found brutal death in Organ Mountains". *Las Cruces Newspaper*. Las Cruces, New México, April, 30, 1953, p, 1, 3, 7; ARANDA, Daniel. "A reflection on the Enigmatic Hermit". *Southern New México Historical Review*, January, 2007, pp. 78-83; MODRALL, Constance C. *The centennial of the Italian hermit in New Mexico*, November, 1969, pp. 6.

pelo menos assim declarou em várias oportunidades. Pois bem, agora instalado no alto do *Cerro del Tecolote*, ao lado das perigosas e isoladas *Sangre de Cristo Mountains*, Agostini teve que adaptar-se à vida verdadeiramente solitária e, acima de tudo, sedentária. Nenhuma visita, ninguém solicitando conselhos ou cura para esta ou aquela enfermidade. Não mais acampamentos e aglomerações ao seu redor. Não tinha que construir cruzes para a *via-sacra*, nem ao menos limpar o terreno da base do cerro até o cume. Se pretendia realizar sermões, só teria os animais selvagens como ouvintes, pois estava a 30 km do povoado mais próximo, muito embora um ou outro rancho podia ser avistado do alto da montanha.[881]

Para não ficar na ociosidade e sujeito às "tentações do demônio",[882] preencheu o dia e a noite com muitas rezas, leitura da Bíblia, recitações do terço e orações cantadas em altos pulmões para espantar os maus pensamentos e afugentar os espíritos ruins. Deve ter explorado em torno do cerro buscando alimento – raízes, folhas, frutos silvestres – e matéria-prima para a confecção de rosários e crucifixos, dedicando-se a isso tal como santo Antão dedicara-se a trançar redes e cestos de papiro. Ocupando-se desta forma, além de manter distante o demônio, o eremita evitava a *acedia* – do grego *akedia* –, mal oriundo da solidão prolongada que trazia sentimentos como indiferença, desgosto, apatia do coração e da alma. A *acedia* fazia o anacoreta renunciar ao combate, à busca pela própria renovação (LACARRIÈRE, 2002, p. 213). Agostini pode ter mantido longe todas estas tentações, porém, com o passar do tempo, uma em especial deve tê-lo perturbado: a vontade de retornar ao convívio humano.

Procurando seguir o instituto de santo Antão Abade – mas com práticas que lembravam os frades capuchinhos –, Agostini sabia que o coração precisava ser domado para afastar desejos que nada mais eram do que vaidades. Os sentimentos não poderiam atrapalhar o exercício de meditação sobre os mistérios da vida e os desígnios do Senhor. Para poder ouvir as palavras dos anjos e de Deus o silêncio devia ser absoluto.[883] Sendo projeto de vida que o eremita sempre buscou, tudo parecia estar perfeito dadas as condições em que se encontrava no *Cerro del Tecolote*. Mas não foi bem assim. Nas noites silenciosas e frias passadas no alto da montanha,

[881] Depois de algumas semanas, os donos destes ranchos passaram a realizar visitas ao eremita instalado no *Tecolote*, tornando-se seus protetores e amigos. Dentre esses estavam Samuel B. Watrous e Juan B. Córdova (SIMPSON, 1988, p. 51).
[882] Segundo a hagiografia de santo Antão Abade e de outros "Padres do Deserto", o demônio aparecia e oferecia riquezas materiais, mesas com alimentação farta, bebidas de licores, mulheres ou cercava-os de animais selvagens prontos a despedaçá-los (LACARRIÈRE, 2002, p.57, 63, 195-214)
[883] O pesquisador Jacques Lacarrière apresenta a história de um eremita que passou cinquenta anos isolado no alto do monte Sinai evitando a todo custo ver e conversar com humanos. Durante este tempo, uma única pessoa conseguiu encontrar este solitário, perguntando, afinal, por que razão evitava com tanto zelo à conversação com os homens. O anacoreta respondeu que "aqueles que são visitados pelos homens não poderiam ser visitados ao mesmo tempo pelos anjos" (*apud* Lacarrière, 2002, p. 162-163). Esta e outras regras dos anacoretas solitários (havia os anacoretas que viviam em comunidade, os cenobitas) foram escritas por Sulpício Severo no livro "Das virtudes dos solitários do Oriente", obra do século V cristão e bastante divulgada nos séculos seguintes.

sentado à beira da fogueira preparando a polenta – mistura de água e farinha de milho que devia ser cozida por vários minutos – ou fabricando rosários e crucifixos de madeira, o eremita deve ter decidido rever conhecidos e amigos. Foi vencido pela tentação do retorno.

Embora tenha permanecido bastante tempo na solidão de sua morada, Agostini passou a fazer visitas constantes aos povoados que ficavam em volta da cadeia de montanhas *Sangre de Cristo*. Arthur Campa, com base em depoimentos, afirma que o eremita descia do cerro quando seu suprimento de alimentos (farinha de milho) estava baixo. Nessas viagens, aproveitava para vender crucifixos e rosários por ele fabricados a partir da madeira da floresta que circundava a caverna.[884] Além disso, atendia as necessidades espirituais dos amigos e devotos ao recitar passagens bíblicas (CAMPA, 1994, p. 187). Quando Agostini se aproximava das vilas, todos ouviam a sua chegada pelo toque do sino colocado na ponta do bordão, e, nesse momento, as crianças saíam correndo para dentro das casas porque não queriam ajoelhar-se e ficar rezando horas a fio conforme exigia o zeloso eremita.[885] Não obstante, continuava a demonstrar habilidades quanto à cura de certas doenças, utilizando ervas e plantas da região como remédio. Mais do que a total solidão, o que realmente satisfazia o italiano era a oportunidade de continuar a ensinar a Bíblia, a catequese, a penitência bem como tratar do corpo enfermo das pessoas. O isolamento no alto do cerro passou a ser intercalado com o convívio humano.

De acordo com Campa, as pessoas das vilas haviam entendido o estilo de vida que o velho anacoreta queria levar, por isso respeitaram as escolhas dele evitando perturbá-lo demasiadamente em seu retiro no topo da montanha. Porém, os amigos mais próximos não concordavam com a maneira como ele vivia no cerro, pois nada protegia a caverna, o que o deixava sujeito aos ataques de animais e aos gélidos ventos do inverno. Certo dia, um grupo de voluntários subiu o *Tecolote* com pregos, martelos e outras ferramentas e anunciaram ao eremita que iriam construir uma cabana para ele (Ibid., p. 187). O que se passou durante a edificação da cabana mais parecem histórias retiradas da Bíblia, como o bordão sendo utilizado pelo eremita para fazer surgir um regato de água da rocha e, o mais incrível, o milagre da multiplicação. Enquanto os trabalhadores erguiam a cabana, Agostini preparava a refeição para eles, e, na hora de comer, o alimento nunca terminava independentemente do número de vezes que os homens se serviam da pequena panela. Esta e outras tantas histórias ainda são contadas a respeito do "bom e velho Eremita do *Tecolote*", afirmou Campa (Ibid., p. 188). Como sabemos que se trata do

[884] No Rio de Janeiro, entre agosto e dezembro de 1844, Agostini também foi descrito como fabricante de crucifixos e rosários de madeira (e chumbo) que eram utilizados para trocar por mantimentos com aqueles que iam lhe prestar caridade no alto da Pedra da Gávea. Portanto, a semelhança não é mera coincidência, antes uma característica do italiano que usou esta habilidade artesanal para arrecadar alimentos e dinheiro a fim de prosseguir em sua jornada. Sobre o período de estada no Rio de Janeiro, em 1844, ver o terceiro capítulo deste trabalho.
[885] Esta curiosidade sobre o sino e a correria das crianças foi transmitida a Hipólito Cabeza de Baca pelo seu tio Margarito Romero (*apud* Campa, 1994, p. 167).

mesmo indivíduo, não há como deixar de fazer a relação, pois no sul do Brasil também há lendas similares.

Entre as décadas de 1930 e 1950, Romeu Beltrão fez entrevistas com antigos habitantes do Campestre (das *Águas Santas*), em Santa Maria (RS). Ouviu deles que, durante os serviços de abertura da trilha até o alto do cerro e de edificação da ermida para colocar a imagem de santo Antão, sob comando do *monge* João Maria "só doze pessoas trabalhavam por vez." Cedo da manhã "rezavam o terço e trabalhavam até a noitinha, sem sentirem o menor cansaço. Ao meio-dia almoçavam, sendo a refeição preparada pelo próprio *monge* (...). Os doze comiam até se fartar e ainda sobrava" (BELTRÃO, 1979, p. 150). Fica evidente que tanto os devotos do *monge*, no Campestre, quanto os admiradores do eremita, no *Tecolote* – que em tempo algum se conheceram –, tiveram a Bíblia como referência, retirando dela os fundamentos que deram explicações para as realidades vivenciadas. Se fizeram confusão ao atribuir a Agostini milagres bíblicos, isto demonstra que ele foi associado aos personagens dos Evangelhos: pelo desprendimento das coisas mundanas, pelos ensinamentos que transmitia, pela atenção despendida com todos, pelo dom da cura e pela forma como se vestia, o italiano foi considerado um "homem santo". A presença do *monge*/eremita de fato tocou profundamente a sensibilidade das pessoas, menos em alguns lugares, mais em outros, e poucos foram indiferentes a ele.

Com a cabana construída, o grupo desceu o cerro com a certeza de que, agora, o eremita estaria protegido das intempéries e animais selvagens. Uma vez que o próprio Agostini já tinha adquirido o costume de descer aos povoados, o inverso começou a acontecer, ou seja, devotos iniciaram uma procissão até o alto do *Tecolote* com a intenção de buscar conselhos, orientações e curas com o eremita. As sombras que pairavam sobre o cerro se dissiparam pela sua presença. Percebendo que pela enésima vez a história se repetia, ele não tratou de escapar imediatamente do lugar: reuniu as pessoas para, juntos, abrir uma trilha da base até o cume do cerro. Em espaços regulares plantaram cruzes demarcando o caminho da *via-sacra*. No topo fizeram o Calvário, com três enormes cruzes de madeira, totalizando 17 cruzes – tal como no Campestre de santo Antão, na distante Santa Maria. Porém, devido aos perigos que rondavam o *Tecolote*, além da subida ser verdadeiramente árdua, Agostini orientou os devotos para que não fossem até lá sozinhos, antes em grupos. Como um dever o eremita exigiu que todos "se dirijam até o topo da montanha em 3 de maio e na 1ª sexta-feira de setembro de cada ano para rezarem diante das 14 cruzes eretas por ele e em frente às 3 do Calvário".[886]

---

[886] "The Hermit of Hermit's Peak". In: *Las Vegas Daily Optic*, New Mexico, 13 de maio de 1908, p. 7; SIMPSON, Audrey. "Hermit's Peak Legend". In: *Old West Magazine*. New Mexico Highlands University, Donnelly Library, 1988, p. 51 (Arquivo da Universidade do Novo México, *Campus* de Santa Fé, EUA).

Seguindo as orientações, no dia 3 de maio de 1867 realizou-se a primeira procissão ao alto do *Tecolote*. Após as rezas e com a multidão ainda reunida, o eremita transmitiu uma notícia que causou lamento geral: estava abandonando aquela montanha para continuar sua peregrinação tal como vinha fazendo desde que saíra da Itália há muitos anos atrás (*apud* SIMPSON, 1988, p. 51). Poderíamos especular se não teria havido outras razões para ele deixar a cabana no topo do *Tecolote*. Por exemplo, o excesso de honrarias dirigidas pelo povo devoto que o perturbava; receio de que as autoridades da região estivessem desconfiadas acreditando que por trás das atividades de curandeiro e pregador do Evangelho existiam outros interesses, e, por isso mesmo, talvez já movessem alguma perseguição; talvez, ciúmes dos párocos pela ascendência junto ao povo, causando intrigas e desavenças. Seja como for, não há depoimentos nem artigos que confirmem essas hipóteses. No mais, um dos filhos de Miguel Romero era autoridade local, e o velho e rico negociante não permitiria que *Xerifes* de outros condados incomodassem o seu protegido.

Poderíamos supor que o processo seletivo da memória filtrou histórias que maculassem a reputação do eremita, no caso envolvendo-o em problemas com as autoridades. Porém, no sul do Brasil, a tradição popular fez questão de salientar que o *monge* fora perseguido e injustiçado pelos "poderosos". Portanto, seria estranho que no Novo México também não se preservasse memória sobre algo desta natureza, caso de fato tenha acontecido. Sendo assim, pelo que conhecemos do eremita, o motivo que ele apresentou para deixar o cerro é suficiente para entendermos esta decisão de abandonar seus amigos e devotos do nordeste do Novo México. O ímpeto peregrino novamente falara alto. Sujeito inquieto que intercalava solidão com convívio humano, a vida sedentária, definitivamente, não fazia parte de seus projetos.

### 7.2.1. O *lugar* do eremita

Durante quase quatro anos ele viveu no alto do *Tecolote*, suportando os rigores do inverno e, também, aproveitando a amizade e o carinho dos moradores da região. Um homem que vinha viajando desde 1827 não poderia parar por muito tempo em um único local, nem mesmo numa montanha que oferecia todas as condições para a vida solitária. Sem cerimônia, ele simplesmente anunciou sua partida, dizendo aos admiradores que "deveria obedecer ao chamado de Deus" (CAMPA, 1994, p. 191). As últimas palavras do sermão de despedida ficaram marcadas na memória das famílias de Las Vegas: "Não sou um profeta, nem sou filho de profeta, mas eu não ficaria surpreso se algum dia vocês pudessem presenciar algum milagre neste

local".[887] O cerro testou a excepcionalidade do eremita, colocando-o à prova, fazendo-o resistir ao calor, ao frio, às intempéries, à falta de alimento e aos malfeitores. Como ele sobreviveu a tudo isso, estava provada sua beatitude, sem necessidade de milagres.[888] Enquanto habitara o *Tecolote*, os efeitos da santidade foram sendo transmitidos à montanha, moldando e transformando a paisagem que passara a conter as próprias virtudes do *santo*. Por isso o recado: ele partia, mas uma parcela de seu poder permaneceria naquele lugar. O eremita salientou, contudo, que todos deveriam subir duas vezes por ano ao topo da montanha em procissão, e que rezassem aos pés de cada cruz oferecendo este sacrifício ao Nosso Senhor Jesus Cristo e a Virgem Maria. A graça somente seria alcançada com o esforço da penitência, orações e muita fé.

Não deixou nada por escrito, mas os seguidores mais próximos se reuniram e criaram, na sequência, uma confraria leiga, não oficial, chamada "A Irmandade da Santa Cruz" (*The Brotherhood of the Holy Cross*), com o intuito de manter a tradição ensinada pelo eremita. Mas foi somente em 1898, quase trinta anos depois da morte do "santo" (*The holy one*), que os membros sobreviventes da dita irmandade regularizaram a condição diante da Igreja Católica, criando um estatuto com regras bastante simples, mudando, inclusive, o nome da agremiação. A *Sociedad del Ermitaño* tinha a seguinte finalidade:

> Perpetuar as duas devoções que o eremita Juan Maria Agostiniani, desde o ano de 1863, propagou e deixou encomendada quando, em 1867, se despediu para ir à Serra dos Órgãos, perto de *Las Cruces*, [ao sul do] Novo México. Suas recomendações têm sido escrupulosamente seguidas até os dias de hoje [1898]. Muitos dos primeiros sócios do eremita [a Irmandade], que vivem ainda, tem tido a sorte de ver seu diminuto número crescer até 62 sócios, a 2 de setembro deste ano de 1898, primeira sexta feira do mês. A primeira destas devoções é a Paixão do Senhor, rezando na *Via-Crucis*; a segunda [devoção] é a da Virgem Maria, rezando o santo *Rosário* (1898, p. 2).

As obrigações dos sócios consistiam em:

> Subir a cada ano ao *Cerro del Ermitaño*[889] na véspera de 3 de maio e na primeira sexta feira de setembro. Em ambas as vésperas se fazem as procissões, consistindo em rezar

---

[887] "The Hermit of Hermit's Peak". In: *Las Vegas Daily Optic*, New Mexico, 13 de maio de 1908, p. 8 (Arquivo da Universidade do Novo México, *Campus* de Santa Fé, EUA). Esta frase atribuída ao eremita faz parte da tradição familiar transmitida pelo clã Romero/C. e Baca. Quem a divulgou ao jornal foi Margarito Romero, filho de Miguel Romero e tio de Hipólito Cabeza de Baca.

[888] De acordo com André Vauchez (1987; 1990), para um homem ser considerado santo, pelo menos desde o século XII, deveria provar sua capacidade de resistir às mais duras provas: suportar a fome, a solidão, os animais, as tentações do demônio, as intempéries. Se isto viesse acompanhado de longa e extenuante peregrinação, longe da família e da terra natal, e desprezo pelos bens materiais e demais valores buscados pelas pessoas comuns, o candidato a santo provava a santidade prescindindo do milagre.

[889] Após o eremita deixar o *Cerro del Tecolote*, em maio de 1867, a população começou a chamá-lo de *Cerro del Ermitaño* (*Hermit's Peak*). A montanha tem 10.212 pés de altura (pouco mais de 3 mil metros acima do nível do mar), e é um dos locais mais visitados do nordeste do Novo México, verdadeiro ponto turístico que, desde há alguns anos, têm atraído aventureiros interessados em escalar a lendária montanha que serviu de reduto ao misterioso eremita italiano.

> um Pai Nosso e uma Ave Maria, ajoelhando-se diante de cada uma das 14 cruzes que o eremita havia levantado de espaço em espaço, de 60 a 90 jardas [55 a 82 metros], e que levam ao Calvário formado por três enormes cruzes (1898, p. 3).

Chegando ao alto do cerro e diante das três cruzes, todos deviam rezar o Rosário. Findado o ato religioso, soltavam-se fogos de artifício em uma das bordas do cerro. No texto do estatuto procurou-se destacar a participação do pároco de Las Vegas, Dom Enrique Le Guillou, na procissão de 2 de setembro de 1898, que a acompanhou do início ao fim, rezando o santo Rosário e fazendo todos cantarem orações espirituais. Durante a noite, o pároco ouviu a confissão das pessoas que desejavam comungar, e, no dia seguinte, subiu o cerro fazendo as devidas paradas nas 14 estações. Chegando ao Calvário, "celebrou o santo sacrifício da Missa" (1898, p. 4). O estatuto foi criado para ter a aprovação do bispo da diocese em Santa Fé, por isso enfatizou os atos religiosos em detrimento dos profanos.

Na sequência, os membros da *Sociedad* apresentaram as regras a serem seguidas, e aqui aparece a influência mais direta do eremita. Segundo os sócios, as regras eram as mesmas que Agostini havia ditado em 1867 após atender ao pedido dos admiradores. Como ele estava se retirando do cerro sem deixar algo escrito, pessoas próximas solicitaram que transmitisse orientações a respeito de como continuar as duas devoções. Sendo assim, o eremita teria dito:

> - Temos as regras que nossa Santa Madre Igreja nos dá; guardemos escrupulosamente seus cinco preceitos e seremos santos sem necessidade de outras regras. Ademais, não formamos uma congregação ou confraria propriamente dita, a qual necessita regras e estatutos; formamos, simplesmente, uma reunião de pessoas devotas da Paixão do Senhor e do Santo Rosário da Virgem Maria. Por conseguinte, tenhais boa vontade de preservar estas duas devoções tão fáceis e proveitosas; e esta boa vontade substituirá qualquer regra e estatuto (1898, p. 5).

Os sócios esperavam que a diocese aprovasse a continuidade destas duas devoções, prometendo rezar em procissão no caminho da *via-sacra* e ajudar no que fosse preciso para a preparação das cerimônias religiosas no Calvário. Afirmavam, ainda, que seriam os primeiros a praticar a confissão e a comunhão, concluindo que era um privilégio poder contar com a realização de missa no alto do cerro – presidida pelo pároco – "favorecido com a admirável aparição da Mãe de Deus, e nossa *Madre tambien*".[890] Mostrando-se os mais devotos seguidores

[890] Na parte final dos estatutos da *Sociedad del Ermitaño*, há três advertências. A primeira é que, como qualquer sociedade, ela não poderia existir nem progredir sem pessoas que a comandassem. Portanto, foram criados dois cargos perpétuos ocupados pelos seguintes sócios: Presidente, o Sr. Don J. B. Córdova, "que foi amigo íntimo do eremita e sempre fiel às duas devoções"; vice-presidente, o Sr. Margarito Romero, "que vive muito perto do Cerro e com muito esmero levantou a nova capela e tomou todas as providências para a realização da procissão de 2 de setembro de 1898". A segunda e terceira observações referiam-se à participação das mulheres e aos que já haviam feito a primeira comunhão. Todos seriam aceitos desde que se "conformassem às duas devoções sem acrescentar nem quitar nada". O estatuto foi impresso e exemplares enviados à diocese na cidade de Santa Fé, ao pároco de Las Vegas, o padre Don Henrique Le Guillou, e a cada sócio para "evitar novos usos, dúvidas e interpretações." Estatuto

da Igreja, os sócios tiveram a sensibilidade de representarem a si próprios e ao eremita da forma acima descrita, obedientes às regras da Santa Madre Igreja e aos cinco preceitos: 1) Participar da Missa abstendo-se de trabalhos e atividades que impeçam a santificação dos domingos e festas de guarda; 2) Confessar os pecados ao menos uma vez por ano; 3) Comungar o sacramento da Eucaristia ao menos na Páscoa; 4) Guardar abstinência e jejuar nos dias determinados pela Igreja; 5) Pagar dízimo conforme o costume. Como a intenção era conseguir o beneplácito episcopal para a *Sociedad*, ocultaram do bispo que Juan de Agostini "não acreditava nos ensinamentos da Igreja Católica, especialmente os sacramentos", conforme declarou o Sr. Hipólito Cabeza de Baca em 1954 (CAMPA, 1994, p. 168; 185). O bispo de Santa Fé deferiu o pedido.

O eremita seguia quase todos os preceitos da Igreja Católica, não parecendo ser um opositor dos ensinamentos como sugere o Sr. Baca. Sabemos que fazia questão de participar da Missa, aonde quer que se encontrasse, do mesmo modo que devia confessar e comungar frequentemente ou sempre que a oportunidade permitisse. A abstinência sexual era regra básica de um anacoreta que fizera votos de castidade ainda em Roma, e, certamente, seguia os jejuns nos dias determinados pela Igreja. Quanto à contribuição do dízimo, justifica-se esta falta pela condição de pobreza voluntária, mas lembremos que nos apontamentos deixados aos moradores do Campestre de santo Antão,[891] Agostini salientou que o dinheiro arrecadado fosse usado para pagar as despesas da festa e as sobras deviam ser distribuídas aos pobres. Porém, aos admiradores de Las Vegas o dízimo era obrigação. Evidentemente, Agostini não era o melhor exemplo de representante da Igreja, muito embora estivesse empenhado na "reconquista das almas perdidas do Novo Mundo" – lema da *Propaganda Fide* aos missionários europeus que saíam pelo mundo no século XIX.

Sujeito integrado ao catolicismo da época, mas sem servilismo à Santa Sé, incentivava os sacramentos da penitência e da oração, o culto de santo Antão Abade, Nosso Senhor Jesus Cristo, a Santa Cruz e a Virgem Maria. Além disso, era um verdadeiro "operário de Deus", pois trabalhava na abertura de trilhas no mato que levassem ao alto dos cerros, plantando cruzes ao longo do caminho criando a *via-sacra*. Essas foram marcas da atuação de Juan Maria de Agostini na América que comprovam a sua ligação com as principais devoções estimuladas pela Igreja Católica da primeira metade do século XIX. Contudo, fazendo jus ao lugar ocupado pelos

---

aprovado em 31 de dezembro de 1898 pela comissão de sócios formada por: Benigno Romero, Porfírio Gonzalez, Plácido Sandoval (1898, p. 8). Documento disponível em: http://digitalnm.unm.edu/cdm4/document.php?CISOROOT=/Manuscripts&CISOPTR=6609&REC=9 (acesso em 3 de abril de 2010)

[891] Documento *Aos dos Campestres*, visto e analisado no segundo capítulo do presente trabalho.

eremitas na história do cristianismo,[892] Agostini era personagem que beirava a ilegalidade não somente por sua autonomia, mas, principalmente, porque operava nas margens da sociedade, às vezes além dela, como quando buscava índios selvagens para catequizar sem se preocupar com os interesses das instituições. Na ânsia de cumprir com "o exercício de seu ministério", constantemente ultrapassava a tênue linha que separava o legítimo do ilegítimo, atraindo, por isso, a desconfiança das autoridades.

De acordo com os estatutos da *Sociedad*, o eremita se preocupou em não colocar seus seguidores de Las Vegas em rota de colisão com as instituições Igreja e Estado. A simplicidade das duas devoções – Paixão do Senhor e a Virgem Maria – causa surpresa se comparadas ao documento que ele deixou no Campestre de santo Antão, em 1848,[893] e, até mesmo, à carta-testamento redigida aos moradores do Monte Palma, na região das Missões Jesuíticas, em novembro de 1852.[894] No *Tecolote,* o eremita sequer nomeou zeladores e procurador. É provável que as orientações transmitidas aos moradores de Las Vegas tenham sido determinadas pelas lembranças do que aconteceu no Campestre das Águas Santas, onde os excessos populares resultaram em problemas que dificultaram o seu percurso e impediram a permanência no Brasil. Esse fato foi marcante na trajetória do italiano, tanto que ficou registrado no livro de memórias – que veremos a seguir. Portanto, nada de excessos, regras ou estatutos complicados, antes atitudes simples e sincera devoção. Em maio de 1867 partiu de Las Vegas rumo ao sul, recebendo de Miguel Romero orientações, avisos e cartas de recomendação que deveriam ser entregues aos conhecidos pelo caminho. Porém, antes de prosseguirmos junto a Agostini em mais esta jornada – que será sua última –, veremos o conteúdo de seus manuscritos, acompanhando, então, o percurso feito por ele desde a Europa até os Estados Unidos, passando pelos países da América do Sul.

---

[892] Os eremitas, personagens por si mesmos marginais em relação às comunidades humanas, viviam em contato com a natureza selvagem e misteriosa. Aos olhos da sociedade, eles apareciam como mediadores privilegiados entre o mundo comum dos vivos e o universo incerto e inquietante do sobrenatural (DELUMEAU, 2003, p. 523), ou arquétipos perfeitos da santidade por se absterem de tudo aquilo de que os outros homens desfrutam, praticando a castidade e o ascetismo a um nível extremo (VAUCHEZ, 1990, p. 224).

[893] Apontamentos onde ele nomeou um procurador e doze zeladores que tinham a incumbência de zelar pela festa a santo Antão Abade e manter limpos os caminhos que levavam até o cume do cerro e ao local da fonte com propriedades medicinais. O documento se parece com um estatuto de confraria leiga.

[894] A carta-testamento destinada aos moradores de São Luiz Gonzaga, um dos antigos Sete Povos das Missões, no Rio Grande do Sul, foi vista e analisada no capítulo precedente. Para esclarecimento, no Monte Palma também eram duas as devoções deixadas pelo eremita: ao Nosso Senhor do Deserto, que "será feita na Quinta feira da Semana Santa", e a da Santa Cruz, "no dia três de maio" (BN, Setor de Periódicos. Jornal *A República,* Curitiba, 14 de dezembro de 1912, n.292, p. 1). A semana Santa ocorre entre 20 de março e 23 de abril. A devoção a Santa Cruz no dia 3 de maio corresponde a um dos vários dias santos estipulados pela Igreja Católica no Concílio de Trento e que deveriam ser guardados pelos católicos do mundo. No *Tecolote,* o eremita amalgamou a devoção da Santa Cruz com a procissão da Paixão do Senhor, realizada na véspera de 3 de maio; a procissão a Nossa Senhora, na primeira sexta-feira de setembro, tem relação com a data de nascimento da Virgem segundo a tradição católica: 8 de setembro.

## 7.3. O relato de um peregrino

Escrita de si, memória, autobiografia e diário de viagens são termos que se referem à ação de certos sujeitos quando resolvem escrever sobre seu passado, retratar experiências e impressões do que viram, vivenciaram e sentiram. Na hora de colocar no papel tantos e tantos anos de vida, parece óbvio dizer que a subjetividade estará presente nas escolhas do que será registrado. A "escrita de si" se baseia na ideia de que a vida individual tem importância, que é digna de ser narrada como uma história que pode e deve sobreviver na memória dos outros: o autor "postula uma identidade para si" (GOMES, 2004, p. 12). Filtragem e ocultamento de fatos fazem parte do processo de seleção, assim como destaque a certos acontecimentos que o autor julga digno de ser lembrado. Seja qual for o nome que se queira dar aos manuscritos do eremita Juan Maria de Agostini, o que importa é a intenção: naturalmente, ele desejava que sua história de vida fosse lembrada, conhecida, sobrevivendo na memória alheia. Contudo, o texto não apresenta relatos de milagres, longe disso: para comprovar a beatitude do personagem, o que se exalta é o longo percurso realizado na Europa e na América, enfrentando todo tipo de desafios para cumprir com a vocação transmitida por Deus. Os manuscritos revelam um quadro de vida edificante que deveria servir de exemplo aos demais, aproximando-se da hagiografia.[895] Portanto, nada que desmereça sua extensa trajetória de "eremita errante" está presente no que possivelmente Agostini ditou.[896] Não se sabe a identidade do sujeito que registrou as palavras do eremita.

O eremita resolveu fazer uma seleção daquilo que considerou ser relevante em sua trajetória, provavelmente, entre 1864 e 1867, durante o tempo de permanência no *Cerro del Tecolote*. A "escrita de si" era quase sempre repudiada porque a santidade supõe humildade: "o santo não poderia escrever sua própria vida. Só existem santos escritos por outros", afirmou Geneviève Bollème (*apud* DOSSE, 2009, p. 139). Porém, há relatos de vida escritos pelos próprios santos, o que não denota vaidade senão atender à exigência "premente de comunicar sua experiência" e dar provas suplementares "de seu destino ascético consagrado a Deus" (Ibid., p. 140). Talvez Agostini tenha sido incentivado por Miguel Romero, ou outro de seus protetores, a

---

[895] Segundo Michael de Certeau, a hagiografia é um gênero literário que privilegia os atores do sagrado (os santos) e visa à edificação. O autor alerta que é inútil visualizar a hagiografia pelo ângulo da veracidade histórica: "isto seria submeter um gênero literário à lei de outro – a historiografia – e desmantelar um tipo próprio de discurso para não reter dele senão aquilo que ele não é" (CERTEAU, 2002, p. 266-267). Desse modo, a hagiografia, no momento que privilegia as encarnações humanas do sagrado, ambiciona tornar os santos exemplos para o resto da humanidade (DOSSE, 2009, p. 137).

[896] O idioma dos manuscritos originais pode estar em espanhol, muito embora o título esteja em italiano: "L'Eremita", conforme informações presentes no protocolo de devolução dos documentos de Giovanni Maria de Agostini ao Sr. Hipólito Cabeza De Baca, realizado pelo Arquivo da Arquidiocese de Santa Fé em 3 de outubro de 1961 (Arquivo da Arquidiocese de Santa Fé, Novo México, EUA).

escrever a história de vida ou ditá-la para alguém com habilidade na escrita. Se isso era incomum aos eremitas clássicos – como santo Antão, que ensinava pelo exemplo e não por palavras ou por instruções escritas (LACARRIÈRE, 2002, p. 239) –, foi entendido por Agostini como mais um recurso para que seu nome, obras e feitos não caíssem no esquecimento. Diante desta possibilidade, autorizou que alguém registrasse a longa vida de peregrino a serviço do Evangelho. Era a chance de expor o seu ponto de vista, daria um sentido para a existência, justificaria escolhas, defenderia a honra atacada e se desculparia junto aos amigos que conheceu em quase quarenta anos de vida errante. Vaidade ou não, a escrita foi utilizada para que Juan Maria de Agostini contasse a sua história. No entanto, faz décadas que os pesquisadores estadunidenses perderam a pista dos manuscritos.

Após a morte do eremita, em abril de 1869, em uma caverna nas imediações da vila de Mesilla – fronteira entre os Estados Unidos e o México –, os papeis que ele carregava, incluindo passaportes, cartas de recomendação, fotografias e os manuscritos, ficaram com o último dos benfeitores: o Sr. Albert J. Fountain, morador do sul do Novo México e veterano da Guerra Civil americana (1861-1865). Quando a notícia do falecimento chegou a Las Vegas, Miguel Romero se dirigiu até Mesilla para encontrar com o amigo Albert Fountain, pedindo, naquela ocasião, os documentos do eremita. Segundo Campa, deu-se uma divisão dos pertences do italiano: as roupas, o cajado, a Bíblia e o livro de oração permaneceram com o Albert Fountain;[897] e os documentos com Miguel Romero (1994, p. 165-166). Com a morte desse, o filho Margarito Romero herdou os papeis e o interesse em preservar a memória do eremita – durante anos fez parte da *Sociedade del Ermitaño*. Na sequência, coube a Hipólito Cabeza de Baca, sobrinho de Miguel Romero, a tarefa de preservar os documentos.

Os manuscritos, as cartas de recomendação e os passaportes, totalizando 103 páginas, permaneceram com o clã Romero/C. De Baca desde a morte do eremita em 1869, não obstante empréstimos temporários terem acontecido.[898] E um destes empréstimos foi feito a Charles Wolfe, morador da cidade de Las Vegas, em 1925, ou antes, para que traduzisse para o inglês os manuscritos – que podem estar em italiano ou em espanhol – e demais documentos conseguidos por Agostini em suas viagens pelos continentes.[899] O propósito de Charles Wolfe – e, talvez, de Hipólito Cabeza de Baca, que era quem detinha os papeis em 1925 – era dar publicidade à história de vida de Agostini, publicando um livro sobre a extensa jornada do italiano. Talvez

[897] Objetos que, desde 1939, encontram-se num Museu (*Gadsden Museum*) em *Mesilla*, sul do Novo México, perto da cidade de *Las Cruces*.
[898] Como comentei anteriormente, quando o professor Campa fez as entrevistas com o Sr. Hipólito Cabeza de Baca, em 1954, a documentação estava momentaneamente desaparecida. O Sr. Hipólito havia emprestado os manuscritos e demais cartas do eremita para outra pessoa que, por sua vez, não tivera o cuidado de preservar as fontes. Somente em 1961 o Sr. Hipólito localizou os papeis – que estavam no Arquivo da Arquidiocese de Santa Fé.
[899] Foi uma cópia da tradução de Charles Wolfe (1925) que serviu para eu complementar a presente pesquisa.

Wolfe fosse um admirador do eremita, quem sabe um devoto. Não há maiores informações sobre as intenções de Wolfe em traduzir os manuscritos e nem dados que me permitisse conhecê-lo. Previsto para ter quatro capítulos, "que correspondem aos principais lugares visitados pelo eremita" (WOLFE, 1925, p. 1), *New Mexico's Hermit* ficou restrito a três, mais a introdução. Os manuscritos, ao que parece, não tinham divisão em capítulos como proposto por Charles Wolfe, e não se sabe por que esse deixou o trabalho inconcluso. Seja como for, o texto traduzido jamais foi publicado.[900]

Na introdução, Charles Wolfe revela que tinha a intenção de apresentar aos leitores quem era o indivíduo que dava nome à "Montanha do Eremita" (*Hermit's Peak*) no nordeste do Novo México. Para destacar o personagem, Wolfe afirmou que o território norte-americano havia sido percorrido por um homem que se assemelhava aos eremitas do cristianismo antigo. Tal como o Egito conhecera os "Padres do Deserto" – Antão, Paulo de Tebas e Pacômio –, os Estados Unidos tiveram um "eremita real", de "carne e osso", "um homem santo, não um fanático, apesar de ter tido suas peculiaridades e faltas" (WOLFE, 1925, p. 1). Ainda na introdução, o autor revelou que utilizaria os "autênticos papeis" do eremita para reconstruir o itinerário, da Itália até o Novo México. Ao "organizar, traduzir e examinar" os manuscritos originais, Charles Wolfe adiantou aos leitores que eles continham "a história resumida da vida de um homem pio que desejava defender a sua honra do ataque de seus acusadores", e explicou, ainda, que o eremita queria "pedir desculpas pelas vezes que recusou convites de amigos, admiradores e bispos para abraçar a vida sacerdotal" (Id., Ibid.).

Escrito por Charles Wolfe em terceira pessoa, o primeiro capítulo – *Italy and Spain* – relata que Juan de Agostini nascera na província de Novara, na Lombardia,[901] nos "jardins da Itália", e era filho de "Matias de Agostini, descendente de uma nobre linhagem que iniciava com o Imperador Romano Justiniano". A mãe se chamava "Dominica Norrina de Funtaneto", igualmente de descendência nobre só que ligada ao Rei da Sardenha. Ela falecera quando Agostini tinha oito meses de idade, portanto, o pequeno órfão crescera como uma "erva selvagem sem os cuidados necessários de uma mãe terna". Segundo Wolfe, "era o demônio tentando matar a flor pela raiz prevendo o santo que Agostini iria se tornar". Apesar de ser um garoto "agitado e de espírito inquieto", Deus assistiu "todos os seus passos favorecendo-o com uma forte inclinação para a vida solitária". Aos cinco anos era considerado exemplo de

[900] A obra incompleta de Charles Wolfe, intitulada *New Mexico's Hermit*, 1925, está localizada em: *Fogelson Library's Special Collections*, na Universidade de Arte e Design do Novo México, em Santa Fé; e no Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves, também em Santa Fé, no Novo México.
[901] A localização correta da província de Novara é no Piemonte. Se os manuscritos apontam a Lombardia, talvez seja porque a província em questão ficava, e fica, na fronteira das regiões do Piemonte e da Lombardia, noroeste da Itália.

comportamento às demais crianças da pequena vila de Sizzano (Wolfe, 1925, p. 2). Como se percebe, o menino Juan de Agostini é descrito por Wolfe de modo idealizado, fazendo crer que desde jovem tinha predisposição à vida religiosa e estava sujeito às artimanhas do demônio.

O texto de Charles Wolfe projeta na infância do eremita características que estarão ou se quer fazer acreditar estarem presentes no adulto, como "espírito inquieto" e "inclinação à vida solitária", para ficarmos somente em dois exemplos. É possível que Wolfe tenha reforçado uma ideia já presente nos manuscritos do eremita, buscando, simplesmente, organizar o texto que fora redigido décadas antes com o objetivo de exaltar o biografado. Portanto, deveria manter-se fiel ao projeto original. É comum aos autores utilizar certas convenções literárias quando retratam a infância de santos e heróis – como a orfandade prematura[902] –, buscando convencer o leitor que desde o nascimento os sujeitos demonstram a que vieram ao mundo. No caso de Agostini, o método segue o modelo hagiográfico, pois o apresenta como membro da nobreza italiana ligada a um antigo Imperador romano: "o sangue é a metáfora da graça", afirmou Certeau (2002, p. 273) atestando que este recurso é comum quando se pretendia santificar príncipes e enobrecer santos.[903] De acordo com André Vauchez, a procedência aristocrática dos santos é tópico comuníssimo que remonta à Antiguidade Tardia e vem servindo de inspiração aos hagiógrafos desde então (1990, p. 214-216). Estes modelos literários deviam estar ao alcance de Charles Wolfe quando decidiu traduzir e interpretar os manuscritos. Ou ainda, o próprio Agostini conhecia o método e resolveu aplicá-lo no momento de ditar sua vida para um ouvinte/escritor.[904]

Continuando a narrativa, Wolfe traz elementos interessantes sobre a juventude do *santo*, deixando a entender que existia uma tensa relação familiar, especialmente com o pai, Matias de Agostini. Ao perceber que o filho tinha "inclinações religiosas", o pai passou a ter dúvidas quanto ao futuro do jovem, mostrando-se "muito infeliz" com ele. Diante disso, enviou-o a colégios e Universidade para que aprendesse diversas línguas e adquirisse uma educação liberal. Mas as ciências humanas "não satisfaziam os desejos e aspirações da alma" do jovem Agostini. Então, repentinamente, o chamado do Senhor se tornou tão poderoso que Agostini abandonou os estudos e a casa paterna para começar a vida de peregrino (WOLFE, 1925, p. 2). De acordo com R. Schoonmaker, o documento de viagem mais antigo que Juan de Agostini possuía indicava que

---

[902] A orfandade foi recurso comum utilizado por autores quando queriam atestar a santidade de certos homens. O próprio santo Antão, segundo seu biógrafo (bispo Atanásio de Alexandria), foi retratado como órfão de pai e mãe quando "renunciou ao mundo" e partiu para o Deserto (Lacarrière, 2002, p. 55-56).

[903] O autor destacou que a hagiografia "obedece a um esquema escatológico que inverte a ordem política para substituí-la pela celeste", por isso "transformam os pobres em reis" dando uma origem nobre aos santos (CERTEAU, 2002, p. 272-273).

[904] Escritor que, possivelmente, era admirador do eremita italiano e pode ter sido o responsável por tentar tornar a vida de Agostini uma obra hagiográfica. Seja como for, até o momento o ouvinte/escritor permanece no anonimato.

ele estava na cidade de Roma em 1827.[905] Com esses dados, criou-se consenso entre os pesquisadores do Novo México sobre o início da vida errante do italiano.

Na cidade de Roma, Agostini, então com 26 anos, "encantou-se com com a beleza dos monumentos, atraindo-lhe, principalmente, as relíquias dos santos apóstolos e mártires". Durante algum tempo permaneceu ao redor de Roma, habitando uma gruta e sustentando-se da venda de livros religiosos e pinturas de santos, "tendo como exemplo a vida de são João de Deus" (Ibid, p. 2). Revendo seus projetos, passou a viver em penitência e oração ao modo dos "grandes peregrinos do cristianismo", visitando santuários pela Itália se dirigindo, depois disso, aos Alpes na fronteira com a França. Em outubro de 1830 entrou na Espanha pelos Pirineus, e, em 27 de fevereiro do ano seguinte, encontrava-se no santuário de Compostela. Do noroeste da Espanha tomou a direção da Catalunha, visitando, pelo caminho, vários outros santuários, como Nossa Senhora do Pilar, na cidade de Zaragoza, e Nossa Senhora de Montserrat, próximo a Barcelona (Ibid., p. 3). Por cinco anos, de acordo com o texto de Wolfe, Agostini permaneceu na Espanha (1830-1835) vivendo como peregrino "em busca de paz e isolamento".

Nesta travessia pela Espanha, Agostini presenciou desgraças e conheceu a miséria em que viviam as pessoas.[906] Tal experiência o fez decidir tentar a vida de monge cenobita, acreditando que poderia dedicar-se a Deus na reclusão dos mosteiros. Ainda na Catalunha, buscou o noviciado entre os monges cartuxos, depois entre os monges trapistas (WOLFE, 1925, p. 3). Porém, nenhuma destas congregações satisfez o seu desejo de solidão absoluta.[907] Indeciso e em conflito interior, buscou orientação "com seu confessor" e outros "prudentes conselheiros", decidindo, então, fazer "votos de viver conforme a regra de santo Antão Abade". Teve aprovação do bispo e outros prelados, e somente o Papa poderia dispensá-lo da promessa solene que fizera: até a morte, Agostini viveria nos "mais terríveis desertos do mundo servindo a Deus do melhor modo que pudesse". Depois de fazer o voto de castidade em Roma, o novo discípulo de Antão passou pela província natal – Novara – uma última vez para "romper definitivamente os laços que o ligavam àquele miserável mundo". Novamente cruzou os Alpes para entrar na França,

---

[905] "Missionary gave name to Hermit's Peak". In: *Las Vegas Daily Optic*, New Mexico, 3 de Junho de 1939, p. 3-4 (Arquivo da Universidade do Novo México, *Campus* de Santa Fé, EUA). Rodney Schoonmaker, segundo Campa, foi um dos que teve acesso aos manuscritos e aos demais documentos do eremita. Schoonmaker chegou à cidade de Santa Fé para trabalhar em uma fábrica, em 1884, quando a crença e as lendas a respeito do morador do *Tecolote* estavam bastante vivas (CAMPA, 1994, p. 163). Schoonmaker foi um admirador do eremita, saindo em busca de dados que permitissem a ele conhecer melhor o indivíduo que dera nome a uma das maiores montanhas do Novo México, por isso o título de seu artigo: "Missionário dá nome à Montanha do Eremita".

[906] Período de guerra civil que assolou a Espanha entre 1833 e 1840, entre os partidários de um regime absolutista (os "carlistas") e partidários de um regime liberal. Esta foi considerada a "Primeira Guerra Carlista".

[907] Congregações religiosas contemplativas não satisfizeram Agostini por que ele não se habituou à vida de clausura e à liturgia diária e repetitiva comuns aos monges reunidos em monastérios – chamados de monges cenobitas, que vivem em comunidade em oposição aos monges eremitas, que são solitários e andarilhos –, ainda mais entre os cartuxos e os trapistas, duas ordens que seguem rigidamente os princípios da vida em comum.

dirigindo-se ao porto de Nantes na primavera (hemisfério norte) de 1838. Ali tomou um barco para Caracas, capital da Venezuela, chegando ao destino em 5 de junho do mesmo ano. Sua sorte estava lançada na América (Ibid., p. 3).[908]

Apesar da idealização que podemos observar em relação ao seu passado – como se Agostini recebera no berço a sua vocação[909] –, percebe-se que há datas precisas bem como nomes de lugares geograficamente corretos. Os passaportes e cartas de recomendação conseguidas na Itália, França e Espanha cumprem o papel de fornecer veracidade aos manuscritos, tal como se faz em romances históricos quando os autores situam seus personagens entre pessoas reais e os fazem percorrer caminhos e locais existentes nos mapas. Contudo, não vejo motivos para duvidar do itinerário feito por Juan de Agostini na Europa antes de se dirigir para a América. Evidentemente, há necessidade de se realizar uma investigação documental que busque confrontar as informações presentes no texto de Charles Wolfe, especialmente para esclarecer sobre o tempo que Agostini viveu na Itália e na Espanha e as razões de ter escolhido a América como destino.[910]

Como mencionei, o primeiro capítulo do texto foi narrado por Charles Wolfe em terceira pessoa. O autor parece ter procurado preservar ao máximo o plano original dos manuscritos, no caso registrar a vida de um homem pio que buscava preservar a honra e desculpar-se com os amigos e conhecidos. Nesse ínterim, certas convenções literárias foram utilizadas para a criação de um personagem que fosse identificado como legítimo *santo*, sendo a procedência aristocrática o exemplo mais visível. O autor/tradutor procurou colocar o leitor numa posição de reverência religiosa em relação ao eremita.[911] Porém, a partir do segundo capítulo – *South America 1838-1859* –, Charles Wolfe surpreende afirmando que "deixará o bom homem contar a sua própria história", ou seja, não mais interferiria na narrativa. Difícil explicar as razões desta mudança de posição por parte de Charles Wolfe.

---

[908] Para Arthur Campa, foi uma aparição da Virgem Maria – apontando o ocidente como lugar de destino – que fez Agostini se decidir pela América (1994, p. 170). O professor Campa se baseou em depoimentos orais e artigos de jornais para fazer tal afirmação. Essa versão não se encontra nos manuscritos do eremita.

[909] Para Certeau, "a hagiografia postula que *tudo é dado na origem* com uma vocação, eleição, (...) *ethos* inicial (...). O fim repete o começo. Do santo adulto remonta-se à infância na qual já se reconhece a efígie póstuma. O santo é aquele que não perde nada do que recebeu" (CERTEAU, 2002, p. 273).

[910] A América, assim como a África e a Ásia, era continente entendido por muitos religiosos europeus do século XIX como terra de missão. Os missionários partiam da Europa imbuídos da ideia de "reconquistar as almas perdidas". Além dos missionários, naturalistas, artistas e refugiados políticos tinham o Novo Mundo como referência, tanto que vários desembarcaram na América no decorrer do século XIX.

[911] Talvez Wolfe seguisse a tendência biográfica do século XIX, a "biografia vitoriana", obra de edificação que se confunde com a hagiografia, segundo Dosse (2009, p. 61-62). Este modelo biográfico "difunde vidas autorizadas, [sendo] fontes de respeitabilidade expungidas de tudo quanto possa prejudicar o bom comportamento. Em geral, as obras são escritas por pessoas próximas dos biografados, que de sua vida só retêm os traços exemplares" (Ibid., p. 61).

Acreditando que Wolfe traduziu corretamente o restante dos manuscritos, leremos o que Agostini ditou ao escritor – até agora anônimo – nos vários momentos que devem ter passado juntos no Cerro do Tecolote ou em alguma casa nas imediações da montanha, entre 1864 e 1867. Como última participação interpretativa, Wolfe declarou que a linguagem presente nos manuscritos "é simples e direta, e se algum problema for detectado aqui e ali, provavelmente deve-se ao fato de que as crônicas foram ditadas e não escritas pelo eremita. [Pois] A caligrafia dele era tão deficiente [talvez pela idade, quem sabe pela falta de prática na escrita] que preferiu delegar a alguém a tarefa de ser seu escritor oficial" (WOLFE, 1925, p. 4). A partir de agora o texto está em primeira pessoa, o que, a meu ver, permite compreender a versão da história de alguém que passou trinta anos como peregrino na América, atravessando-a de norte a sul e de leste a oeste, não necessariamente nesta ordem.

> Quando cheguei a Caracas, capital da recém-formada República da Venezuela, uma nova vida começou para mim. Na verdade, eu não sabia nada da América do Sul, com exceção de que havia altas montanhas e desertos extensos. Era isto que eu estava procurando, a fim de entrar plenamente em uma vida de solidão perfeita.
>
> Após alguns dias de descanso nesta cidade, continuei a minha viagem passando por Santa Fé de Bogotá, Papayan [Popayan], Quito, Guayaquil, Lambayeque, e Motupe. Eu vivi nesses lugares diferentes por tempo variável, pregando às pessoas de acordo com as ordens que recebia dos bispos.
>
> Em Caracas, Bogotá, e Lambayeque, os Bispos requisitaram-me para o sacerdócio, queriam manter-me na diocese, porém, quando lhes expliquei o voto que tinha tomado e a vocação que tinha recebido, eles me permitiram continuar.
>
> Em Motupe, província de Lambayeque [norte do Peru], passei dois anos em uma caverna ao lado de uma grande montanha dos Andes. Minha casa era doze milhas distantes das aldeias, mas isso não me impedia de ir à igreja paroquial, todos os domingos e dias de festa para assistir a Missa. Naquele tempo eu era jovem, caminhar, então, era um verdadeiro prazer.

De passagem pela maioria dos lugares, o eremita permaneceu mais tempo em Motupe, possivelmente entre 1839 e 1841, pequena vila localizada ao norte do Peru, na fronteira com o Equador e no meio da Cordilheira andina. Dentre suas tarefas, ele "visitava os doentes e os pobres, fazendo o melhor para levar a eles um pouco de conforto." No início da noite, depois dos sacerdotes concluírem a cerimônia da Missa, ele "reavivava a fé nas Casas de Deus recitando o Rosário e realizando breve exortação aos ouvintes sobre o Temor de Deus e outros assuntos apropriados." Para o eremita, "era um prazer ver como aquelas simples almas reagiam às palavras e como recebiam os ensinamentos da Santa Igreja de que há tanto tempo haviam sido privadas". Antes de deixar Motupe, recebeu de um importante morador uma carta de recomendação que dizia: "Deus tem olhado por nós e nos protegido de todo mal enquanto o solitário reverendo viveu entre nós" (*apud* WOLFE, 1925, p. 4).

De Motupe ele diz ter seguido o caminho do sul, passando por Trujilo – cidade litorânea fundada no início do século XVI pelo conquistador espanhol Pizarro – com o objetivo de chegar ao "famoso *Cerro de Pasco*, onde permaneci alguns meses em uma altitude de 12 mil pés [3.657 metros] acima do nível do mar". Literalmente mais perto do céu, o eremita se sentia próximo de Deus. Em novembro de 1842, os documentos indicam que ele se encontrava na capital do Peru, Lima, e "aqui também o arcebispo insistiu para eu me tornar padre, mas não pude aceitar o convite; minha vocação me chamava para a solidão, e não para o sublime ministério sacerdotal". Desculpou-se com o arcebispo, despediu-se dos conhecidos e partiu da capital em direção a nordeste, alcançando a cidade de Moyabamba em abril de 1843. O barulho das grandes cidades o perturbava, e nem mesmo nas igrejas sentia-se em paz. No mês seguinte, em 6 de maio mais precisamente, deparou-se com o Rio Maranhão, o maior dos afluentes do Amazonas: "Aqui eu embarquei no grande Rio Amazonas e entrei no Brasil. Passei por Tabatinga e continuei rumo ao leste [*eastward*] até chegar à foz do grandioso rio, então, seguindo pela costa [brasileira], transpus a Bahia, Pernambuco e parei algum tempo no Rio de Janeiro" (Ibid., p. 5). Há pequeno equívoco no itinerário de viagem apresentado pelo eremita, pois o correto seria Pernambuco e depois Bahia. Relevemos o erro, pois Agostini recriava sua história de memória, apesar de ter documentos para comprovar o que narrava.

Embora ele não apresente maiores informações, sabemos, por capítulos anteriores desta tese, que o italiano "Giovanni Ma de Agostini" desembarcou no Rio de Janeiro em 18 de agosto de 1844, vindo do Pará pelo vapor *Imperatriz*. Não revelou detalhes como ter residido por quatro meses no Cerro da Gávea, entre agosto e dezembro de 1844. Sobre o Brasil, o eremita selecionou dois fatos para que ficassem registrados em seus manuscritos. O primeiro refere-se a um aspecto positivo, de agradável lembrança:

> O imperador Pedro II concedeu-me a sua amizade, dando-me obséquios e favores que ele não daria para qualquer pessoa. Estas honras, contudo, não eram úteis para alguém que procurava uma vida de solidão e sofrimento; após isso, deixei a capital brasileira para nunca mais retornar.

O segundo evento, igualmente marcante para o eremita, retirou-o do anonimato e fez dele o "monge milagroso do Rio Grande", ou, como ficou registrado na história do Brasil, "monge João Maria"[912]:

[912] Tais designações não estão presentes nos manuscritos: o "monge milagroso do Rio Grande" era como o chamavam os habitantes do litoral de Santa Catarina em 1849, quando o eremita estava autoexilado na Ilha do Arvoredo. O segundo termo, "monge João Maria", refere-se à maneira como ficou conhecido o italiano no sul do Brasil, identificado assim pelas autoridades provinciais, ministro, jornalistas, médicos e devotos.

> Em 1846, quando eu tinha 45 anos de idade, dirigi-me para um retiro solitário no Campestre, onde permaneci por onze meses, andando até *Santa Maria de La Boca del Monte*. Neste vasto deserto inculto descobri uma fonte de água mineral com maravilhosas propriedades curativas, e o lugar que era refúgio de tigres e leões tornou-se uma próspera vila.
>
> Pessoas ignorantes começaram a pensar que as curas produzidas pelas águas e os remédios naturais que eu receitava eram efeitos de minha própria santidade, e eu tive que abandonar o local para escapar de suas constantes visitas e das exageradas honrarias que me passaram a ser dirigidas.

Estas mesmas pessoas que Agostini considerou ignorantes prestaram-lhe todo apoio nos onze meses em que permaneceu no Campestre (1846-1847), auxiliando-o em diversas tarefas como a abertura da trilha da base até o cume do cerro, a ereção de dezessete cruzes e a construção da ermida. A eles o eremita delegou responsabilidades como manter limpos o caminho da *via-sacra* e o que levava até a "fonte de água mineral". E estas "pessoas ignorantes" seguiram, na medida do possível, as orientações transmitidas, continuando a devoção a santo Antão Abade e fazendo com que o nome *Monge João Maria* ganhasse trajetória póstuma de grande notoriedade. Se o viram como santo e milagreiro foi porque ele alimentou a crença entre os devotos, promovendo a si mesmo justamente para não ser esquecido. Seja como for, a visibilidade foi tanta que o eremita teve de deixar não somente o Campestre, mas o Brasil devido às exageradas honrarias que a ele foram dirigidas. Esta experiência vivida na América do Sul permaneceu em sua memória, relembrada nos manuscritos de modo um tanto negativa.

Chama atenção a maneira sintética que Agostini retratou os anos vividos no Brasil. Não comentou a respeito de problemas com autoridades, ao contrário, destacou que foi valorizado por elas e desqualificou o povo que o consagrou. Nenhum outro local ou nome foi mencionado, apesar de sabermos que durante quase uma década ele passou por várias cidades, vilas e povoados percorrendo milhares de quilômetros, principalmente no planalto meridional brasileiro. Talvez nem lembrasse quantas vezes tinha atravessado os sertões do sul, indo e vindo como peregrino, leigo pregador do Evangelho, artesão e curandeiro, morando em cavernas, grutas e montanhas tal como "solitário eremita a serviço de seu ministério". Ou, quem sabe, resolveu abreviar a passagem pelo Brasil para não confundir os futuros leitores dos manuscritos e nem a pessoa que anotava o que ele ditava. Por isso foi sucinto, assim como seria ao relembrar a passagem pela Argentina e Paraguai.

Antes de prosseguirmos com o itinerário presente nos manuscritos, retomarei dois assuntos referidos nos capítulos anteriores deste trabalho: primeiro, em relação à maneira como João Maria de Agostini construiu seu percurso no Brasil. A análise é necessária à medida que traz mais elementos para problematizar a trajetória do eremita, colocando em causa a "ilusão de um fluxo contínuo e uniforme" (DOSSE, 2009, p. 65) como apresentado nos manuscritos. O

segundo assunto diz respeito ao território conhecido, em meados do século XIX, como "sertões bravios" do sul do Brasil. Percorrido pelo eremita entre 1845 e 1852, os sertões meridionais eram uma imensa região onde índios e colonos brancos conviviam em clima de tensão, algo que equivalia ao *farwestern* norte-americano. Não farei estudo comparativo, apenas uma análise sucinta para nos aproximarmos do que Agostini pode ter enfrentado quando cruzou por essas duas áreas, geograficamente distantes, mas parecidas em termos de processo histórico: o planalto meridional do Brasil e o sudoeste dos Estados Unidos, em meados do século XIX.

## 7.4. A travessia pelos sertões bravios

Nos manuscritos, há nítida intenção de transmitir a ideia de que o percurso realizado por Agostini na América fora dado por Deus, aliás, tópico comum na hagiografia: "o santo, desta forma, abandona-se à vontade divina. As motivações do personagem acabam sendo substituídas por interações [intervenções] de ordem sobrenatural" (DOSSE, 2009, p. 142). Contudo, Agostini também deixou transparecer que o roteiro não estava previamente estabelecido, não havia uma logística que deveria ser seguida rigidamente ou que determinava quais cidades e lugares seriam visitados. Certos trechos dos manuscritos levam-me a pensar assim: "*tendo ouvido* que grande número de índios selvagens devastava o novo estado argentino, decidi dedicar-me à sua conversão, dirigindo meus passos através dos pampas" (*apud* WOLFE, 1925, p. 5) (grifos meus). A regra do itinerário foi, portanto, a indeterminação.

Parece inequívoco acreditar que o peregrino italiano possuía referências de certos locais na América quando desembarcou na Venezuela em 1838, como a Cordilheira dos Andes, o nome de algumas capitais e as Missões Jesuíticas do Paraguai. No entanto, a decisão para onde ir e quais caminhos tomar se dava a partir de encontros ocasionais, fortuitos na maior parte das vezes, com pessoas que lhe comunicavam sobre este ou aquele lugar. Agostini possivelmente acreditava que era Deus quem falava através dos homens, apontando-lhe, desse modo, o destino a ser alcançado. Se a origem das informações era sobrenatural, o italiano deliberava em bases bastante naturais, ou seja, ao receber as indicações de outrem, confrontava-as aos próprios objetivos, analisando a melhor forma de atingir o local de destino levando em conta os recursos disponíveis: meios pecuniários, caminhos, distâncias e transporte. Não querendo testar a sorte em empreitadas longas e perigosas em regiões desconhecidas, buscava auxílio para o deslocamento. Para sua segurança, as travessias eram feitas junto com outros, em caravana, e não solitariamente como poderíamos supor.

Embora não tenhamos dados precisos de como atravessara o planalto meridional brasileiro – no mínimo duas vezes entre o início de 1845 e final de 1851 – é possível acreditar que ele se utilizou de informações de homens que sabiam como fazê-lo. Assim como solicitou a ajuda do comerciante Miguel Romero, em maio de 1863, para rumar ao oeste dos Estados Unidos, é provável que Agostini viajasse pelo interior brasileiro na companhia de experientes tropeiros, desbravadores e conquistadores que povoavam os sertões do sul. Quem sabe um destes homens não tenha sido João da Silva Machado, o Barão de Antonina? Nascido na vila de Taquari (RS) em 1782, a vida de João da Silva Machado confunde-se com o ciclo do tropeirismo no sul do Brasil (AMOROSO, 1998b, p. 51). Foi um dos desbravadores que abriu caminho do Rio Grande do Sul até Sorocaba, em São Paulo, angariando fortuna nos negócios de transporte e comércio de gado. Político emergente no período imperial brasileiro, ganhou o título de Barão em 1843. Vale lembrar que o Barão possuía casarão no Rio de Janeiro, no início da Rua do Catete, lugar que, segundo Felicíssimo de Azevedo (1895), o *monge* se asilara quando chegara à Corte em maio de 1849.

Entre 1845 e 1852, Antonina comandou sete viagens de São Paulo ao Mato Grosso e à região das Missões (RS) – as chamadas "Jornadas Meridionais" – com o objetivo de reconhecer o território, abrir estradas que facilitassem o comércio e o trânsito de tropas militares, estabelecer vilas de povoamento e aldeias indígenas. Responsável pela criação da província do Paraná (1853), prestou apoio aos capuchinhos italianos na tentativa de catequizar e aldear indígenas na região dos rios Tibagy, Paranapanema e Iguaçu. (Ibid., p. 39-60). Portanto, se havia alguém a quem Agostini poderia pedir apoio para a travessia do planalto meridional brasileiro essa pessoa era o próprio Barão de Antonina – em parte o equivalente brasileiro do comerciante do Novo México Miguel Romero. Agostini não citou sobre Antonina nos manuscritos, o que não invalida a hipótese, já que o eremita pouco mencionou sobre o Brasil.

O planalto meridional do Brasil, na primeira metade do século XIX, e além desse período, era território hostil ao colonizador branco por ser área disputada aos índios. As histórias que se contavam sobre assaltos dos "selvagens" aos tropeiros e o "tributo de sangue" que o índio cobrava às famílias que habitavam nas terras selvagens alarmavam os mais experientes viajantes. Sendo estrangeiros, Saint-Hilaire (1820), Alcide D'Orbigny (1832) e Robert Avé-Lallemant (1858) não arriscaram atravessar o caminho do planalto catarinense por medo dos "bugres", como eram chamados os índios nômades e hostis da região. O receio era tanto que fez com que a rota destes viajantes europeus se alterasse, pois queriam evitar ter de cruzar o "sertão do sul", principalmente o caminho entre Curitiba e Lages, em Santa Catarina.

Saint-Hilaire sugeriu que o Brasil terminava na vila da Lapa, pois para chegar ao Rio Grande do Sul "eram mais de 60 léguas [360 km] de região despovoada e infestada de selvagens" (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 72).[913] O francês comentou, ainda, que todo o território a oeste da Comarca de Curitiba era vagamente conhecido pelas autoridades "que tinham uma ideia muito imperfeita das distâncias e das dificuldades apresentadas pelas viagens" (Ibid., p. 133). Os limites não estavam estabelecidos, eram "presumíveis", estendendo-se por vastas regiões desertas. Se um bispo quisesse percorrer o território da diocese não o faria em menos de um ano (Ibid., p. 130). Na "direção das terras indígenas", comentou o francês, "ninguém se embrenhava mais do que 13 léguas [78 km]" por receio de ser atacado (Ibid., p. 53). Quando estava em Castro, não saiu para arborizar (colher plantas) por medo de encontrar índios (Ibid., p. 48). Contudo, havia neste vasto sertão despovoado e hostil dois pontos que serviam de referência aos viajantes – Lages e Guarapuava, fundadas em 1766 e 1810 respectivamente, que funcionavam como postos avançados da ocupação portuguesa em pleno território de índios nômades. Verdadeiras fortificações do Estado no planalto meridional distante e selvagem, eram marcos da política expansionista da coroa portuguesa e, depois, do Império brasileiro. Até um novo avanço, estes povoados fortificados eram "a divisória do mundo policiado com o índio selvagem. E a fronteira assim delineada, jamais recuaria", conforme afirmou João Lúcio de Azevedo (*apud* AMOROSO, 1998b, p. 89).

Não muito tempo depois de desembarcar no Brasil, dom João VI ordenou o envio de expedição militar no intuito de "dar princípio ao grande estabelecimento de povoar os Campos de Guarapuava"[914] – a oeste de Curitiba – e "civilizar os Índios bárbaros que infestam aquele território". Tratava-se de ocupar e conquistar a região que fora descoberta pelas bandeiras setecentistas. Ao contrário dos bandeirantes que objetivavam especular, mapear a região e apresar índios, o Príncipe Regente almejava estabelecer definitivo controle territorial da Coroa Portuguesa sobre esses campos. A povoação se daria por meio do envio de "degredados" – homens brancos condenados pela justiça –, bem como pela fundação de um aldeamento indígena para que esses fossem catequizados e convertidos à fé cristã (TAKATUSI, 2005, p. 30).[915]

---

[913] O francês optou, então, pelo caminho do litoral, saindo de Curitiba rumo ao porto de Paranaguá onde embarcou e seguiu por mar até Desterro.

[914] A região dos campos de Guarapuava era ocupada, a oeste, na direção do Paraguai, por parcialidades guaranis que faziam parte das reduções administradas pelos Jesuítas entre os séculos XVII e XVIII. A leste estavam os índios coroados, nômades que circulavam por ampla região do planalto meridional brasileiro. A política indigenista portuguesa, depois brasileira, voltou sua atenção justamente para os coroados.

[915] O projeto de conquista dos campos de Guarapuava iniciou, na verdade, com a Real Expedição comandada por Diogo Pinto de Azevedo Portugal. Esse chegou à região em 1° de dezembro de 1787 e fez construir o Fortim Atalaia, abrigando as primeiras tropas, seus familiares e povoadores - cerca de 300 famílias. Essa expedição visava ocupar a região através de uma política de povoamento para garantir a nova fronteira com a Espanha feita pelo Tratado de Madri (1750).

Uma das preocupações de dom João VI consistia “em estabelecer uma vinculação da Capitania de São Paulo à região sul com a finalidade de facilitar o tropeirismo” e aumentar os ganhos dos cofres Reais em função dos impostos sobre o comércio de animais. Em Guarapuava foi criado, então, um registro fiscal para controlar o trânsito de muares. A construção de uma estrada que facilitasse a comunicação entre São Paulo e região das Missões, no Rio Grande do Sul, deveria ser acompanhada pela fundação de povoações e pela concessão de sesmarias aos povoadores. Nesse ínterim, a catequese foi pensada pela Coroa portuguesa como um instrumento de pacificação para que os colonos pudessem povoar o território sem temer os “ataques” dos índios que viviam nos arredores. Nesse sentido, conforme explica Takatusi (2005, p. 31), “podemos entender a fundação da vila [de Guarapuava] enquanto uma estratégia da Coroa em concentrar os índios, recolhendo-os dos campos para que os colonos pudessem pacificamente ocupá-los”.

Vilas de Lages (SC) e Guarapuava (PR), localizadas em meio ao sertão bravio, eram povoados fortificados que marcavam a divisória do mundo policiado (Estado) com o índio selvagem. Além de ser rota de tropeiros e missionários no século XIX. Fonte: http://www.vmapas.com/America/Mapa_Fisico_America_do_Sul.jpg/maps-pt.html?map_viewMap=1 Acesso em 4 de junho de 2010.

Estabelecer colônias de povoamento, criar aldeamentos, abrir estradas e, o mais difícil, patrocinar a paz entre os colonos e os índios daquela região foram preocupações herdadas pelas autoridades brasileiras após 1822. Os interesses políticos do Império se voltaram para a consolidação das fronteiras meridionais devido à proximidade com as Repúblicas vizinhas do

Paraguai e da Argentina. Além disso, visavam encurtar a rota entre o sudeste e o sul facilitando as trocas comerciais. Com raros povoados naquela extensa região – que compreendia o oeste e sudoeste das províncias de São Paulo e do Paraná, sul do Mato Grosso, oeste de Santa Catarina, norte e noroeste do Rio Grande do Sul –, o governo imperial priorizou, através de uma política indigenista, a criação de aldeamentos indígenas nos sertões e em áreas de fronteira (AMOROSO, 1998b, p. 35). Para esta tarefa, porém, o governo não poderia contar com o trabalho dos párocos na tentativa de convencer as populações indígenas a aldear-se, pois eram poucos os sacerdotes interessados em desbravar o sertão buscando mostrar ao selvagem as "vantagens" da vida civilizada. De acordo com as impressões de Saint-Hilaire, os raros padres que existiam nos sertões do sul, "afastados da supervisão dos superiores [os bispos], mergulham numa ociosidade total, chegando a perder a noção de deveres e apoiando, com o seu exemplo, os vícios dos fieis" (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 130-131). Na verdade, havia um ou outro sacerdote empenhado nesta tarefa, agindo sob patrocínio de particulares, geralmente proprietários de terras que não tinham outro objetivo senão expandir seus domínios por sobre território indígena.[916]

O governo da província de São Paulo, em 1848, lamentava que na aldeia de Palmas – próxima a Guarapuava, no sertão para o Rio Grande do Sul – não houvesse obediência às leis por não existir quem as fizesse cumprir. Saudosista do trabalho missionário executado pelos antigos jesuítas, alertou os deputados provinciais da urgente necessidade de enviar capuchinhos italianos àquela aldeia. Era imperativa a pacificação da região, pois estava nos planos do governo a construção de uma estrada para a Comarca das Missões, no Rio Grande do Sul. Dois anos depois, em 1850, continuavam as queixas do governo paulista:

> Nem um progresso tem [sido] feito e nem se fará enquanto não se empreenderem homens possuídos do espírito religioso que, guiados pelo zelo e pela caridade cristã, se embrenhem nestes sertões bravios em cata dos selvagens, como outrora praticaram nesta e noutras províncias do Brasil, e em outras partes da América, esses varões de santa memória [os jesuítas], os únicos que souberam a arte de chamar os índios à vida social, quebrando-lhes a ferocidade e adoçando-lhes os costumes por meio da religião.[917]

Fracassos em Palmas e em Guarapuava, dizia o presidente, onde nenhum sacerdote queria ali ficar para anunciar aos indígenas as primeiras verdades da fé. O único aldeamento a produzir

[916] Como foi o caso do padre Antônio Leite Penteado, pároco da vila de Passo Fundo, no Rio Grande do Sul, em 1845, quando se colocou a serviço do Sr. Francisco Ferreira da Rosa na tentativa de convencer os índios de estabelecerem-se em aldeias para receberem a catequese e produzirem alimentos para seu consumo. Em carta dirigida ao então presidente da província sul-rio-grandense, o conde de Caxias, o proprietário lamentava o insucesso das tentativas do sacerdote, argumentando que os índios se interessavam mais por batismos – para ficar com o maior número possível de compadres e comadres – do que se fixarem em aldeias. AHRS, Fundo Índios, Maço 1, 15 de outubro de 1845.

[917] Relatório de Presidente de Província – RPP, São Paulo, 25 de junho de 1848. http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/982/000015.html. Acesso em 28 de junho de 2010.

resultados positivos era o de São João de Faxinal, local onde estava um missionário capuchinho sob proteção de um respeitável cidadão residente na província.[918] Presidentes de várias províncias utilizavam-se dos mesmos argumentos na hora de justificar, diante dos deputados, os fracassos em catequizar e civilizar os índios dos sertões e das fronteiras. Quase todos enalteciam a experiência pretérita dos padres da Companhia de Jesus e imploravam pela vinda de homens capazes de repetir o método jesuítico. Por isso o interesse e a demanda pelos serviços dos missionários religiosos europeus, como vimos no quinto capítulo.

No entanto, até mesmo os capuchinhos italianos – vistos pelas autoridades como os mais aptos a realizarem a tarefa antes desempenhada pelos jesuítas – sentiam dificuldades para fazer o seu trabalho, sendo poucos os que insistiam no serviço de evangelização entre os índios aldeados e raros os que saíam em busca do gentio bravio nos sertões do sul. Em outras províncias brasileiras existiam aldeias em fase de organização, contando já com mais de uma centena de índios residentes e notando-se algum progresso,[919] porém, a realidade da maioria delas se parecia a de Santa Catarina. Nesta província, não existia uma só aldeia sob supervisão de religiosos, sendo até mesmo inútil o cargo de Diretor Geral dos Índios criado pelo Império. Segundo opinião do presidente catarinense Antero Ferreira de Brito, eram os índios dos sertões do sul do Brasil os mais bravios que se tinha notícia.[920] Opinião esta reproduzida pelo ministro do Império em duas oportunidades, nos relatórios de 1847 e 1850.[921] Apesar do empenho de alguns missionários espanhóis que lá atuavam, nenhuma aldeia indígena foi fundada em Santa Catarina, no máximo os padres conseguiram atrair índios para as aldeias já existentes no norte do Rio Grande do Sul – Nonoai, Guarita e Campo do Meio.[922] O eremita Agostini, nesta mesma época, estava percorrendo, a pé, o planalto meridional em busca do índio bravio. Enfrentava os riscos de um território evitado por muitos.

A hostilidade entre proprietários de terras e os índios ditos "selvagens" estava de tal forma acirrada que, no Mato Grosso, o governo provincial autorizou a criação de "bandeiras"

---

[918] RPP, São Paulo, 15 de abril de 1850, p. 8. http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/984/000008.html. Acesso em 29 de junho de 2010. O governo da província referia-se ao cidadão Hermógenes Carneiro Lobo Ferreira.

[919] Como no Rio Grande do Sul, Pará e Espírito Santo, de acordo com os relatórios de presidentes de província destas respectivas províncias, entre 1844 e 1850. Relatórios disponíveis para pesquisa no seguinte endereço eletrônico: http://brazil.crl.edu/bsd/bsd.

[920] Documento de 29 de novembro de 1846. AN, Série Interior, IJJ9-440.

[921] No relatório do ministro do Império de 1847, este afirma que no interior de Santa Catarina há tribos muito bravias, e que ninguém quer trabalhar ali, nem missionários nem padres. No relatório de 1850, estes mesmos índios são apresentados como muito ferozes, e nesta província não há aldeamentos por causa disso. Os padres da Companhia de Jesus, e outros frades que já se aventuravam por aquela perigosa área, preferiam trabalhar com os índios batizados ao invés do gentio feroz. Biblioteca Nacional – BN, RMI, 1847 e 1850 (Micro-filme).

[922] No Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (Fundo Índios, Maços 1, 2, 3 e 4) há uma série de correspondências enviadas ao governo provincial pelo padre jesuíta Bernardo Parés, superior da Companhia no sul do Brasil entre 1844 e 1852, dando conta das tarefas desempenhadas pelos missionários nas aldeias e em missões ambulantes pelas matas e planaltos da região.

como forma de represália ao ataque que índios fizeram ao engenho de João José do Couto, em 1849.[923] O governo imperial, falando através do ministro da Justiça, não aprovou o retorno das "bandeiras", condenando a atitude do presidente mato-grossense: "Responda-se que em vez de fazer tratar estes homens desgraçados com rigor, deve procurar chamá-los à civilização e catequizá-los, que aquele não é o meio senão de aumentar-lhes a sanha e fazê-los mais ferozes" declarou Euzébio de Queiróz.[924] Só havia um problema para que os governos provinciais seguissem pelo caminho apontado pelo ministro: a escassez de agentes capazes de chamar os índios à "civilização".

Conforme vimos no quinto capítulo, depois que o Império aprovou a Lei de 21 de junho de 1843, dando autorização para a entrada de capuchinhos italianos para atuarem na catequese dos índios,[925] teve início intensa negociação entre o governo e os representantes da Santa Sé para que o número de frades enviados de Roma fosse sempre maior. Os presidentes de província, sempre queixosos em relação à violência nos sertões e à falta de missionários capazes de realizar a pacificação das populações, faziam constantes solicitações ao ministro do Império por capuchinhos. Sem serem atendidos, davam licença para quem fosse idôneo, demonstrasse bom conhecimento do Evangelho e disposição para enfrentar as asperezas do sertão na busca do índio. Nestes casos, relevava-se, inclusive, a falta de documentos que atestassem a origem monástica e ordens sacras do candidato a missionário. O italiano João Maria de Agostini aproveitou-se destas "brechas" e conseguiu autorização para agir, fazendo do território sul-brasileiro sua área de influência. Operando como mensageiro do Evangelho, preferia os riscos de palmilhar novos territórios, trabalhando pela reconquista das almas dos índios anteriormente cristianizados pelos jesuítas, a permanecer em povoados, vilas e cidades onde o catolicismo já estava estabelecido, embora esquecido pela maioria. Lembremo-nos da promessa solene que fizera no momento da decisão de se tornar eremita: "até a morte viverei nos mais terríveis desertos do mundo servindo a Deus do melhor modo que puder" (*apud* WOLFE, 1925, p. 3).

Agostini palmilhou o sertão bravio do Brasil meridional – e, como veremos, do sudoeste dos Estados Unidos – incitando os habitantes, índios, negros e colonos brancos, a praticarem o sacramento da penitência – o único sacramento que estava autorizado a realizar. Por incentivo e pelo próprio exemplo, foi inspiração para o surgimento de uma tradição popular que poderia ser

[923] Ofício do presidente da província do Mato Grosso ao ministro da Justiça na Corte, 5 novembro de 1849 (AN, Série Justiça, IJ1-678).
[924] Ofício do ministro da Justiça ao presidente da província do Mato Grosso, 22 de dezembro de 1849 (AN, Série Justiça, IJ1-678).
[925] As questões formais envolvendo Leis e regulamentos sobre a vinda de capuchinhos italianos ao Brasil podem ser acompanhadas nos estudos de Marta Rosa Amoroso (1999) e Márcia Malheiros (2008). Vimos este assunto, de modo breve, nos capítulos anteriores deste trabalho.

denominada “cultura da penitência”.[926] Após sua passagem pelo sul do Brasil e sudoeste estadunidense, vários lugares por ele habitados tornaram-se ponto de convergência de romeiros e peregrinos buscando a redenção dos pecados e cura para doenças através da penitência. Muitos destes locais foram assimilados, mais cedo ou mais tarde, pela ordem institucional, com o pároco e as irmandades passando a gerir as festas e as procissões. Contudo, houve um tipo de movimento religioso popular que a Igreja não conseguiu controlar de imediato: refiro-me ao aparecimento de incontáveis beatos andarilhos – os chamados “monges” – penitenciando-se como Agostini nos sertões meridionais do Brasil.[927] Não tenho notícias de algo parecido ter ocorrido no Novo México.

João Maria de Agostini era homem culto, conhecedor de Teologia e idiomas, hábil no trato com as autoridades e que não se escondia delas, antes o contrário: procurava-as para solicitar audiência em busca de licença para atuar como evangelizador. Como afirmou o padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva, “João Maria de Agostini é um sujeito digno de admiração.” Seu nome passou a ser sinônimo de *santo* porque demonstrou capacidade de enfrentar desafios que só um legítimo representante de Deus poderia suportar e superar. Além disso, manifestou a beatitude permitindo que muitos conseguissem a cura para as enfermidades. Permaneceu vivo na memória do povo ao incentivar uma série de práticas penitenciais que deviam ser seguidas para que pudessem salvar suas almas. Agostini colocou a salvação ao alcance do homem comum, tornando o sagrado acessível a todos, independentemente da posição social, da cor e do comportamento antecedente do “pecador”. Passou a ser lembrado pelas populações por apresentar uma nova forma de relação com o sobrenatural. A cultura da penitência, baseada em peregrinações a locais consagrados pelo eremita, incluindo romarias pelas trilhas da *via-sacra* e orações aos pés da cruz, muitas vezes, prescindia do clero e das irmandades administradas pelos detentores do poder.

***

[926] Tradição que também foi seguida em outras partes do Brasil tendo como inspiradores os frades capuchinhos, “mestres” na arte da penitência e da oração. A prática já era conhecida por parte do povo do norte brasileiro, mas tiveram nos barbadinhos italianos os maiores incentivadores. A partir da década de 1840, a cultura da penitência passou a ser difundida e rapidamente ganhou adeptos entre grupos sociais que viviam nos sertões.

[927] Peregrinando pela extensão do planalto meridional, estes beatos viviam solitariamente e carregavam imagens de santos, habitando em grutas, cavernas e montanhas repetindo, ou buscando imitar o *santo monge*. Alguns tinham a habilidade da cura, manipulando ervas, raízes e folhas com fontes de água mineral tratando de doentes; outros foram bons oradores, com razoável conhecimento do Evangelho, estendendo sua influência e fazendo-se conhecidos e seguidos por certo número de pessoas. Ao lado de tropeiros, desbravadores e povoadores, os “monges” andarilhos levaram a crença no “monge João Maria” para áreas que o eremita italiano não parece ter visitado, como o interior de Santa Catarina, entre Lages e Canoinhas, região de serras e floresta densa que acontecerá a Guerra do Contestado entre 1912 e 1916.

Em maio de 1863, Agostini se apresentou ao comerciante Miguel Romero esperando que esse o aceitasse na caravana que rumava para o oeste dos Estados Unidos: buscava proteção a fim de trabalhar pela evangelização dos índios bravios daquele território. Anos antes, no Brasil, solicitou o auxílio de homens (talvez o Barão de Antonina) que tinham o conhecimento necessário para desbravar os sertões meridionais. Se muitos estrangeiros evitavam a extensa região por ser hostil, era justamente esta a característica que atraía o italiano. Em meio às jornadas, quando a caravana estacionava para descanso, Agostini saía em busca do índio bravio para levar a ele as luzes do Evangelho, e a imagem de religioso em penitência servia como "escudo" para não ser hostilizado. O apostolado do eremita tinha por característica a mobilidade, ou seja, pregava durante algum tempo e, depois, ia embora "não olhando para trás". O procedimento visava atingir o maior número possível de ouvintes, pois, segundo seu entendimento, a simples aproximação e recitação do texto bíblico serviriam para pacificar espíritos e salvar almas. Terminada a breve missão, retornava ao acampamento para não perder o seu lugar ao lado da caravana que partia. Para Agostini, a ação de catequese havia sido um sucesso.

No transcorrer de sua marcha pelos países americanos, entre idas e vindas num percurso realmente crivado de incertezas e desafios, o eremita percebeu que possuía um poder simbólico e que podia usá-lo para seu benefício. Mas seria imprudência abrir mão de expedientes humanos, por isso cultivou relações, ainda que momentâneas, com homens como Miguel Romero, comerciante rico, viajante experiente e, possivelmente, politicamente influente no condado de São Miguel, norte do Novo México. Colocava-se sob o abrigo de personagens de relevo para cumprir com seus objetivos de pregador do Evangelho, oferecendo, como dádiva, objetos sacros por ele fabricados além de colocar-se como protetor espiritual e curandeiro capaz de sanar os males do corpo. Assim como Miguel Romero, muitos outros abriram caminho à atuação do eremita pelos países da América, testemunhando a seu favor e dando salvo-condutos quando ele se envolvia em problemas. Do mesmo modo, recebia cartas de apresentação e informações para atenuar os perigos da jornada. Arthur Campa afirmou que estas cartas foram a "fortuna do pobre eremita". Eu complementaria dizendo que as relações interpessoais formaram o verdadeiro *tesouro* do pobre eremita, permitindo a ele cumprir com a promessa de servir a Deus nos mais terríveis e distantes desertos do mundo, leia-se: nas montanhas e sertões do continente americano.

Para finalizar esta digressão e retomar a narrativa dos manuscritos, é preciso sublinhar dois pontos: primeiro, que o Brasil teve em sua história algo similar ao *far* e *wild Western* norte-americano, território distante e selvagem disputado entre índios e colonos brancos que era

conhecido como “sertões bravios” do planalto meridional brasileiro.[928] Segundo, neste cenário de tensão, onde conquista, resistência e negociação andavam juntas, João Maria de Agostini atuou como emissário de Deus. Ao invés da espada e da arma de fogo, transportou a mensagem do Evangelho sustentado por ímpeto apostólico levado ao extremo, fazendo-o seguir numa jornada que parecia não ter fim.

## 7.5. A interminável jornada do peregrino

De acordo com os manuscritos, após sair do Brasil – em 1852 – o eremita se dirigiu para a Argentina seguindo pelo caminho do Paraguai. Fez esta escolha porque objetivava “converter os indígenas que devastavam o novo estado argentino”. Este trabalho missionário pode ter ocorrido entre os anos de 1852 e 1853, durante o tempo em que Agostini habitou o Monte Palma, na antiga província jesuítica do Paraguai, cerro que se localizava nas imediações do povo de San Javier, conforme vimos no capítulo precedente. Sabemos que ele abandonou o cerro em novembro de 1852, de acordo com a carta-testamento analisada no sexto capítulo. Depois disso, ele deve ter peregrinado entre a República do Paraguai e as províncias de Corrientes e Entre-Rios na Argentina, seguindo pela mesopotâmia dos rios Paraná e Uruguai, pois:

> Cheguei a Buenos Aires em 31 de Agosto de 1853. Ali eu fiquei alguns dias e visitei o famoso tirano, Rosas. Ele me concedeu grandes honras, mas como não consegui evitar ser constrangido pelas suas más-intenções, entendi que a melhor saída para mim era continuar meu próprio caminho pelos pampas e entre os índios *Comanche*.

Como não é característica da memória reter datas precisas, antes situações vividas, ela está sempre suscetível a confusões. Primeiro, Rosas não estava mais no poder em agosto de 1853, já que havia deixado Buenos Aires em fevereiro de 1852 logo depois da derrota para o Exército aliado na batalha de *Caseros*. Segundo, não havia índios *Comanche* nos pampas argentinos, sendo tal nação indígena localizada no sudoeste dos Estados Unidos, justamente entre o Texas e o Novo México – esse último onde o eremita ditava suas memórias em meados de 1860. Passados tantos anos da experiência, possivelmente o italiano não lembrasse mais do grupo indígena que ele fora catequizar nos campos uruguaios: os Charruas. Do mesmo modo, confundira-se nas datas, pois tanto o encontro com Rosas quanto a tentativa de catequização dos

[928] No século XIX, o planalto meridional demandava maior atenção das autoridades do Império se comparado as demais regiões brasileiras. Evidentemente, havia outras áreas disputadas entre colonos e índios no Brasil daquele período, contudo, os sertões do sul, por ser fronteira com as repúblicas platinas, cobravam muito empenho para a efetiva conquista e consolidação do Estado nacional. Acredito que há similaridades com o processo de ocupação e conquista que os colonos e o governo dos Estados Unidos promoveram no oeste distante (*farwestern*).

Charruas se deu em 1845,[929] e não em 1853 como registrado nos manuscritos. Talvez o escriba que o ouvia no *Cerro do Tecolote*, no Novo México, tenha acrescentando o nome *Comanche* em função do esquecimento do próprio narrador, não se dando conta, também, que Rosas não era mais o governador de Buenos Aires em 1853.

O equívoco, proposital ou não, mantém a simplicidade que marcam os manuscritos desde o início, não se detendo em idas e vindas e quantidade de datas que poderiam confundir os futuros leitores. A intenção era apresentar uma sequência linear de fatos que tornasse o texto inteligível e coerente, para que, num tempo próximo, servisse de inspiração para alguém escrever um livro sobre a odisseia do eremita italiano na América. Não parece haver dúvidas que Agostini tinha tal objetivo, pois somente assim entenderemos os motivos de ter aceitado contar suas experiências passadas. Portanto, imaginemos a dificuldade do "escritor oficial" caso resolvesse correlacionar tempo e território percorrido pelo eremita tal como aconteceu. Relevemos, assim, a síntese presente nos manuscritos e os pequenos equívocos e confusões apresentados.

Ao referir-se que "grande número de índios selvagens devastava o *novo estado argentino*" (grifos meus), e que decidiu rumar para os pampas para tentar a conversão deles, Agostini demonstrou ter consciência de seu papel enquanto agente do Evangelho, beneficiando-se dos espaços que alguns governos latino-americanos concediam a missionários católicos. A condição de leigo o obrigava a destacar suas capacidades diante das autoridades, revelando ter conhecimento bíblico e teológico além de falar vários idiomas. Por mais que lhe fosse aborrecível acatar ordens, era forçoso se mostrar comprometido com as propostas do Estado para conseguir licenças. Feito isso, rumava, então, para o interior a fim de exercer o ministério "puramente Evangélico", e, nesses momentos, "esquecia-se" que estava sob ordens do governo. Lembremos que, no ano de 1845, Agostini fora retido por determinação de Juan Manoel de Rosas em função de desobedecer ao "tirano governador".

Como descrito nos manuscritos, o italiano retornou à capital portenha em agosto de 1853, portanto, sabia que o seu desafeto não estava mais no poder. Estando Rosas longe, exilado em Londres, o eremita decidiu rumar novamente para Buenos Aires,[930] quem sabe para se apresentar ao novo governo, Juan José Urquiza, e mostrar sua capacidade de missionário católico. O "novo estado argentino", como está referido, indica que o italiano tinha consciência da mudança, e só por isso resolveu regressar a Buenos Aires. Não tenho como confirmar se conseguiu ou não uma audiência como o presidente Urquiza. De qualquer modo, a capital portenha foi rota passageira,

[929] De acordo com várias testemunhas arroladas por ordens do ministro da Justiça no processo de investigação a respeito do monge João Maria de Agostini, no início de 1849, constatou-se que o eremita estivera em Buenos Aires em 1845 e colocara-se à disposição – ou fora obrigado por Rosas – para prestar serviços de catequização de índios Charruas nos campos uruguaios. Vimos estas informações no quarto capítulo.

[930] Lembrando que ele ali estivera, pela primeira vez, em meados de 1845 permanecendo até abril de 1846.

pois, em seguida, Agostini embarcou em um vapor de bandeira francesa subindo o Rio Paraná com destino à cidade de Rosário, na Argentina.

Devido à quebra do "maquinário" do barco, os passageiros tiveram que desembarcar e seguir viagem a pé, e o eremita, então, diz ter comprado um cavalo para atravessar os pampas argentinos. Comprovando que os pampas – a oeste de Buenos Aires – era região inóspita, Agostini teve o cavalo roubado durante a noite, e, mesmo assim, continuou na jornada até alcançar a cidade de Mendoza, em abril de 1854, aos pés da Cordilheira dos Andes (*apud* Wolfe, 1925, p. 5). Sabendo que o inverno chegava e que seria arriscado atravessar os Andes com neve, estabeleceu-se numa caverna a 26 km (4 léguas) a oeste de Mendoza, ainda em território argentino. Nesta cidade fez amizade com frei Daniel Baez, superior do convento dos franciscanos, que escreveu, a 1° de maio de 1854, a seguinte carta de recomendação ao eremita:

> Dom Juan de Agostini escolheu a vida solitária como vocação, elegendo um inóspito e sombrio lugar a oeste desta cidade aonde pretende conservar-se na mais dura austeridade, humildade e vida penitente, aguardando a passagem de nosso rigoroso inverno para poder se retirar da caverna e seguir viagem (*apud* Wolfe, 1925, p. 6).

Deixando a caverna em Mendoza na primavera de 1854, o italiano cruzou os Andes e se dirigiu para a capital do Chile, Santiago. Dali foi para o sul até a cidade de Talca, pois ouvira indicações da necessidade de um missionário para evangelizar a nação dos índios "Arcandana" – possivelmente os "Araucanos". Entre esses permaneceu alguns meses. A sequência da narrativa revela lugares que Agostini visitou e nomes de sacerdotes que cruzaram em sua vida, destacando-se a figura do bispo chileno Dom Justo Donoso (1800-1868).[931] Devido, talvez, ao bom serviço desempenhado entre os índios Araucanos, o bispo chamou Agostini – de acordo com os manuscritos – para lhe fazer uma oferta: que deixasse seus votos solenes de viver solitariamente e se tornasse sacerdote, podendo continuar como missionário de índios. O italiano, quem sabe pela primeira vez em sua trajetória de eremita peregrino, viu-se tentado a aceitar a proposta. Pediu tempo ao bispo para meditar sobre o assunto, afirmando que "não estava preparado para exercer o sagrado ministério sacerdotal". Requisitou, então, permissão para deixar a cidade de La Serena, ao norte de Santiago, e se dirigir ao deserto do Atacama (*apud* WOLFE, 1925, p. 6).

Na solidão do deserto, o eremita ocupou a maior parte do tempo trabalhando na tradução de uma Bíblia em latim para o espanhol – depois do italiano, certamente o idioma que ele mais

[931] Dom Justo Donoso Vivanco nasceu em Santiago do Chile em 10 de julho de 1800, falecendo em La Serena no dia 22 de fevereiro de 1868. Assumiu o cargo de bispo de La Serena em 1855. Foi professor, escritor e político militante do Partido Liberal. Dentre suas obras, destacaram-se: *Manual del Párroco Americano, Guia del Párroco y del Sacerdote e Diccionario Teológico Canônico* (http://es.wikipedia.org/wiki/Justo_Donoso_Vivanco - Acesso em 11 de novembro de 2011).

dominava –, além de continuar atendendo àqueles que o procuravam. Contudo, sentia-se perturbado pela oferta do bispo, dividido entre continuar na vida errante ou tornar-se sacerdote. Agostini escrevera carta ambígua a Dom Justo Donoso, colocando-se a serviço da Igreja, mas sem abrir mão da autonomia que tanto prezava:

> Fiz votos de castidade e pobreza como um religioso de Santo Antônio Abade; obediente devo confessar que não posso fazer nada contrário à minha constituição e às regras que professei para minha vida. Minha consciência está me perturbando desde que saí de La Serena. Se o senhor acha conveniente, pode ordenar-me. Vou sair do deserto todos os domingos para pregar e administrar os sacramentos, e várias vezes durante o ano darei missões para as pessoas que mais precisam dela, e, enquanto Sua Graça viver, devo residir na sua diocese lembrando seu nome todos os dias no momento das missas. Seu mais humilde servo, Juan de Agostini (*apud* Wolfe, 1925, p. 6).

Esta carta sequer saiu das mãos do eremita, que a reteve porque estava verdadeiramente perturbado quanto à escolha certa a fazer. Como declarou, sabia que a proposta era "teologicamente equivocada",[932] pois não poderia conciliar a vida errante e solitária com as obrigações de sacerdote. Diante do dilema, "senti o peso de minha miséria como nunca antes havia experimentado", afirmando que "tinha feito votos e os manteria a todo custo, e ninguém poderia dispensá-lo das obrigações." Além disso, "não parece que seria do agrado de Deus que me tornasse padre. Nunca senti qualquer inclinação para o sacerdócio, antes o contrário: estremeço ao pensar em assumir tais responsabilidades. Não poderia viver sob as imperativas obrigações que pesam aos padres". Furtando-se ao encontro com o bispo Dom Justo Donoso, Agostini redigiu outra carta, desculpando-se e explicando que era "indigno para o cargo de sacerdote", portanto, "não poderia aceitar ser padre". Decidido a continuar a vida errante, partiu para a Bolívia no início de 1858. Permanecera pouco mais de três anos no Chile.

De acordo com Arthur Campa (1994, p. 175), os moradores de Las Vegas, incluso o Sr. Hipólito Cabeza de Baca, insistiram que Juan de Agostini não acreditava nos sacramentos e estava em desacordo com certas doutrinas da Igreja. Anteriormente apresentei minhas dúvidas quanto a essa ideia, porém, realmente fica a impressão de que o italiano nutria ressentimentos à instituição, não estando em completa sintonia com todos os aspectos da teologia católica romana. Sua inspiração era santo Antão Abade, o eremita que, no século IV, buscou a perfeição fora do mundo, perfeição que seria difícil de alcançar no quadro de uma sociedade superficialmente cristianizada – como era o Egito sob o domínio romano – e que continuava a ser profundamente alheia ao espírito do Evangelho. Assim como Antão e os outros padres dos desertos do

[932] De fato a proposta era canonicamente equivocada, pois uma vez recebendo ordens sacras Agostini ficaria totalmente dedicado e consagrado a Deus pelos novos votos que fez, anulando os votos anteriores (cf. compêndio de normas eclesiásticas do Concílio de Trento (1545-1563). In: Constituições do Arcebispado da Bahia, Artigo 209, 2007, p. 86). Isto quer dizer que sua condição anterior deveria ser deixada de lado – no caso a de leigo eremita.

Oriente,[933] Agostini encarnou um ideal de santidade que recusava os valores dominantes da época – poder, cargos, riqueza, dinheiro, vida citadina, família – para se refugiar na solidão e levar vida totalmente religiosa, consagrada à penitência e à oração.[934] Apesar de Agostini não estar longe das práticas do catolicismo de sua época, o comportamento independente, que alguns interpretaram como "excentricidades de um velho anacoreta" (Ibid, p. 192), indica tensão com a Santa Sé. Mas não posso ir além nas conjecturas pela falta de outras fontes. Assim como no Chile, Agostini irá recusar convites para se tornar sacerdote na Bolívia.[935]

Um dos argumentos utilizado pelo eremita para não aceitar as ofertas era que a vida inspirada nos costumes monásticos havia declinado por culpa de certos homens – "Deus, perdoai-vos!" –, e, por isso, não abandonaria, em prol do sacerdócio, o projeto que abraçara e jurara seguir pelo resto de sua existência. Em La Paz, capital boliviana, o frade da Ordem Menor dos Franciscanos, José Nerva, e o padre Mariano Sanchez, tentaram, infrutiferamente, persuadi-lo a entrar para o "ministério sagrado e servir, primeiro, à religião Católica Apostólica e Romana; segundo, à humanidade; e, finalmente, ao Estado": "caro senhor – escreveu frei José Nerva a Agostini –, faça isso o mais rapidamente possível, pois há tão poucos sacerdotes nos países americanos, que o Evangelho não é conhecido como deveria. Minha alma ficará em êxtase quando vir-lo tornar-se um sacerdote do Senhor."[936] Justamente por ser o Evangelho pouco conhecido entre os americanos que Agostini acreditou ser obrigação continuar na vida errante pela América. A crise espiritual que o atormentara no Chile não mais o atingia na Bolívia. Despediu-se do frade e tomou a direção das montanhas que cercavam La Paz, instalando-se no "Monte Illimani".[937]

De acordo com os manuscritos, a vida do eremita na montanha nevada era semelhante à que vinha levando em todos os lugares onde parava. Intercalava momentos de solidão na caverna com idas à Missa aos domingos "ocupando este dia a praticar o bem da melhor maneira que podia". Contudo, "algumas pessoas – declarou Agostini – não gostavam da minha presença porque eu era contrário aos seus vícios", por isso, "decidi deixar a Bolívia e ir para as montanhas de Arequipa [no Peru], passando por Illampu" (*apud* Wolfe, 1925, p. 7). O pregador, como sabemos de capítulos anteriores, não arrancava somente admiração dos ouvintes. Por vezes a plateia reagia com "mau-humor" aos sermões, forçando-o, dessa maneira, a seguir caminho para

---

[933] Para mais informações sobre os "Padres do Deserto" do Oriente, consultar: LACARRIÈRE (2002).
[934] O prestígio do ascetismo e o fascínio que o Oriente suscitou no mundo cristão do Ocidente foram analisados por André Vauchez (1990, p. 213-214).
[935] Não encontrei indícios para afirmar que Agostini tenha recebido semelhantes convites no Brasil.
[936] Carta de José Nerva, O.F.M., a Juan de Agostini, La Paz, Bolívia, 2 de maio de 1858 (*apud* Wolfe, 1925, p. 7).
[937] Vulcão extinto que fica ao sudeste da cidade de La Paz, com 6.462 metros acima do nível do mar. É uma das maiores montanhas da Bolívia e uma das mais belas pelo contraste entre a neve eterna e a cidade aos seus pés (http://pt.wikipedia.org/wiki/Illimani - Acesso em 11 de novembro de 2011).

não sofrer consequências. Talvez não lembrasse o nome das vilas e a data exata, mas as hostilidades de Rio Pardo e São Borja (1846 e 1851), na província do Rio Grande do Sul, certamente estavam na memória. Talvez por serem experiências constrangedoras, não foram relatadas nos manuscritos. Todos os lugares apresentados pelo eremita estão geograficamente corretos,[938] e as cartas, datas e nomes de pessoas apresentadas em meio ao relato dão aos manuscritos um tom de veracidade.

Ao norte da Bolívia, na fronteira com o Peru, Agostini relata ter vivido situação inédita. Ao chegar a certa vila (ele não revela o nome), foi preso por ordens do "corregedor, um homem bêbado e de moral perdida," que confiscou seus passaportes dizendo que seriam devolvidos no dia seguinte. Apreendeu, ainda, a sacola que continha moedas, pinturas religiosas e medalhas de Nossa Senhora. Como a promessa não fora cumprida e Agostini continuava detido, quem sabe por semanas, os moradores do local sensibilizaram-se com a situação e ajudaram-no a fugir da cadeia: "as pessoas me deram um velho cavalo selado, e consegui escapar daquele antro de ladrões". O eremita diz, ainda, ter recuperado parte dos pertences após recorrer ao governo, que "fez justiça no caso, dando-me novos passaportes que me habilitaram seguir até Arequipa". Nesta "atrasada cidade" peruana ficou vários meses do ano de 1859, decidindo, então, embarcar para o Panamá e Guatemala: "Havia permanecido vinte e um anos na América do Sul" (*apud* WOLFE, 1925, p. 7-8).

***

De 1838 até 1859, Agostini percorreu, na América do Sul, milhares de quilômetros, da Venezuela à Argentina, do Brasil ao Peru. Como descrito nos manuscritos, peregrinou pelos quatro cantos desta parte do continente, ora de barco, ora a cavalo e muito a pé. Atravessou florestas, sertões bravios e montanhas improvisando residência em grutas e cavernas chamando a atenção por onde passava. Cedo aprendeu que passaportes e cartas de recomendação eram fundamentais para alguém que transitava entre países em formação, principalmente se o sujeito fosse estrangeiro. Acumulou verdadeiro *tesouro* em documentos. Ao sair da Europa e tomar o rumo da América, em 1838, Agostini tinha por principal objetivo viver solitariamente seguindo o instituto de santo Antão Abade. Chegando ao Novo Mundo, percebeu oportunidades para atuar, também, como pregador do Evangelho e missionário de índios. Para isso, a vida estacionária do eremitismo clássico não se adequaria, muito menos a de padre. Desse modo, seguiu sempre em frente buscando sobreviver do artesanato e da caridade dos devotos e amigos conquistados,

[938] Illampu é a quarta montanha mais alta da Bolívia, com 6.368 metros acima do nível do mar. Fica ao lado do Lago Titicaca, na fronteira com o Peru (http://en.wikipedia.org/wiki/Illampu - Acesso em 11 de novembro de 2011).

recebendo dádivas daqueles que se beneficiavam das receitas curativas, uma de suas maiores habilidades.

O eremita manipulou um “poder simbólico” imenso, poder que as pessoas lhe atribuíram, tomando plena consciência dele. Não que tenha vindo para a América ciente deste poder, pois este foi sendo construído pela conjugação do cenário e características pessoais. Descobrindo-o no transcorrer do percurso, soube usá-lo para seu benefício. Com diplomacia lidou com as autoridades, civis e religiosas, mostrando-se um humilde servo ao mesmo tempo em que destacava possuir conhecimento de teologia, idiomas e Bíblia, visando conseguir autorização para exercer seu ministério, amálgama de práticas religiosas e de cura. Dotado de boa instrução religiosa, usava a conversação para se elevar quando estava diante das pessoas comuns, arrancando a admiração de muitos, mas, também, provocando a ira de outros pela oratória eloquente. Figura ambígua, vestia-se e comportava-se como religioso ordenado apesar de ser um leigo, por isso, talvez, a insistência de frades, padres e bispos para que ele abraçasse a vida sacerdotal e deixasse a de eremita errante, marginal. Poderia, assim, ser mais útil às causas de Deus. Porém, Agostini não tinha esse entendimento, e manteve-se fiel aos votos que fizera na Europa. Perseverante, obstinado, teimoso – sujeito admirável, mas igualmente excêntrico.

Nos manuscritos, ressaltou mais a respeito dos dilemas espirituais enfrentados no Chile (1855-1858) do que sobre os quase dez anos de Brasil. Retratou generosamente dom Pedro II, mas foi crítico quando chamou de “ignorantes” àqueles que o consideraram santo. Na verdade, foi ele quem estimulou essa reação popular ao fazer questão de mostrar suas habilidades em assuntos sagrados, promovendo a si próprio e alimentando as tantas lendas que se desenvolveram ao seu respeito. Confundiu índios Charruas com *Comanche*, e enganou-se ao dizer ter encontrado com o “tirano Rosas” em data que esse não mais estava em Buenos Aires. Fez-se de vítima perseguida pelas autoridades da fronteira boliviana, mas sabe-se lá que tipo de comportamento ele teve diante do “corregedor” que resolveu prendê-lo e confiscar seus pertences. Os manuscritos são “a ponta do iceberg” para novas descobertas, pois, excetuando o Brasil – onde pudemos confrontar os manuscritos com inúmeras fontes documentais –, nos demais países a pesquisa ainda precisa ser feita. O próximo capítulo do texto traduzido de Charles Wolfe apresenta Juan de Agostini em países da América Central e no Canadá.

## 7.6. *La Maravilla de Nuestro Siglo*

Na Guatemala, o italiano permaneceu nove meses em uma caverna num lugar chamado "Jenet Mountains".[939] Depois disso, seguiu para o México para viver no "famoso vulcão [dormente] Orizaba".[940] Chegou a este local em novembro de 1860, acreditando ser sítio ideal para a proposta de viver solitariamente. No entanto, como geralmente acontecia quando se demorava nas montanhas, as pessoas passaram a procurá-lo em busca de conselhos, curas e ter acesso ao sagrado por verem no eremita um representante privilegiado de Deus. A maioria dos devotos era de índios cristianizados, e, aos poucos, outros grupos étnicos engrossaram a fileira de admiradores até chegar à incrível marca de quatro mil: "vendo a miséria em que viviam, decidi trabalhar para o seu bem-estar, e, graças a minha longa experiência e conhecimento de ciências naturais, fui capaz de curar muitos de suas doenças, do corpo e da alma" (*apud* WOLFE, 1925, p. 8). E, como sempre, destacou que não tinha mais tempo para os exercícios espirituais, o que o preocupava.

Das pessoas recebia presentes, alimento e até moedas, "mas tudo isso era contrário aos meus desejos, porque sabia que poderia causar a inveja dos clérigos e das autoridades civis". Desse modo, exortou a todos a pararem de procurá-lo, pois temia ser alvo de armadilhas por parte dos governantes. Poderíamos acreditar que Agostini estava sendo humilde como convinha ao verdadeiro santo que não reconhecia sua santidade para preservar a tranquilidade da própria meditação solitária (VAUCHEZ 1987, p. 290). No entanto, a realidade era mais complexa, e ele teve consciência de que naquele ano de 1860 o México estava convulsionado por Guerra Civil (1857-1861),[941] e a presença de um estrangeiro passando-se por religioso atraindo número tão grande de pessoas não seria bem entendido pelas partes em conflito. Não tardou para que essa junção chamasse a atenção das autoridades: "um dia, dezoito soldados, *Rurales* como eram chamados, armados como assassinos subiram até minha caverna para me prender". Porém, assim como Cristo e os santos anacoretas dos desertos egípcios domavam as mais temíveis feras por

---

[939] Não localizei esta cadeia de montanhas na América Central.

[940] O vulcão *Pico de Orizaba* é a montanha mais alta do México, com 5.610 metros acima do nível do mar. O vulcão não está extinto, mas dormente. A cidade de Orizaba se encontra aos pés da montanha, localizada no estado de Vera Cruz, próxima ao Golfo do México (http://pt.wikipedia.org/wiki/Pico_de_Orizaba. Acesso em 16 de novembro de 2011).

[941] Conflito civil também chamado de "Guerra da Reforma", que bipolarizou o povo mexicano opondo liberais e conservadores. Como líder dos liberais estava, dentre outros, *Benito Juarez* (1806-1872), futuro presidente mexicano. Os conservadores detinham o poder na capital do México e contavam com o apoio de bispos da Igreja Católica e alguns padres. Os liberais estavam concentrados nas províncias ao sul e sudeste do México, instalados na cidade de Vera Cruz. Perto dali, nas montanhas da província de Vera Cruz, no *Pico de Orizaba*, estava Juan de Agostini vivendo numa caverna, ao final de 1860 e início de 1861. Além disso, os liberais, anticlericais, capitaneavam uma dura disputa contra o poder da Igreja Católica no México, procurando apropriar-se dos bens materiais das ordens religiosas e das paróquias. Sobre este assunto, consultar: Frank Safford (1991, pp.42-104) e Jan Bazant (1991, pp. 105-143).

serem reconhecidos como representantes do poder divino, Agostini tentou demover os policiais: "os pobres coitados estavam com muito medo e não se atreveram a chegar perto de mim. Finalmente, fui ao encontro deles dando-lhes tudo o que eu tinha para comer. Convidei-os para entrar na caverna para que pudessem descansar." Buscou se livrar dos policiais com cordialidade, contudo, a estratégia não funcionou, pois, a seguir, os soldados o levaram sob custódia.

No caminho entre a caverna do *Pico de Orizaba* e Puebla,[942] aonde Agostini seria entregue às autoridades, os soldados viraram ladrões e roubaram alguns de seus pertences, incluindo moedas, cera de vela, camisa e outras roupas, além de ferramentas de uso pessoal: "retribuíram a minha bondade com a mais negra ingratidão", reclamou. Segundo o eremita, "animais de quatro patas nunca me fizeram qualquer dano, mas os de duas pernas, estes sim os verdadeiros lobos, leões, tigres e cobras, me causaram muito sofrimento. Mas que Deus seja louvado até o fim dos tempos" (*apud* WOLFE, 1925, p. 8). Como ele descobrirá meses depois, os motivos para que as autoridades mandassem prendê-lo tinham relação com denúncias feitas por pessoas "de má fé" que o acusaram de coletar imensas quantias de dinheiro e outros objetos de valor, enganando o povo: "com base nestas denúncias, o governador de Puebla autorizou minha prisão levando-me para a capital do estado" (*apud* WOLFE, 1925, p. 9). O que o eremita narra a seguir bem pode servir de inspiração para imaginarmos como se dava o enfrentamento dele com uma autoridade de alta hierarquia.

> O governador de Puebla perguntou se eu era louco, e eu respondi que era, mas lá onde me prenderam há muitos outros loucos como eu.
>
> – "E onde estão eles?" [questionou o governador].
>
> – "Eles realmente não estão muito longe". [respondeu Agostini, que prosseguiu]
>
> – "Existia um menino que tinha uma linda maçã de ouro na mão, e este mesmo menino trocou a maçã de ouro por uma comum. Com certeza, este menino estava louco. E nós mesmos somos loucos, pois trocamos Deus e Sua eterna glória pelos prazeres infames e desagradáveis deste mundo."

Como "o governador não estava com disposição para ouvir sermões," enviou o eremita para o "*Jardim del Carmen*, lugar lindo e com muitas flores" na cidade de Puebla. Castigo inusitado depois do atrevimento. Vigiado, Agostini ficou completamente isolado e, muitas vezes, sem o alimento necessário para a própria sobrevivência. Quando o "bom povo de Puebla" descobriu onde ele estava, supriram-no de tudo que precisava, "mas esta vida no meio de uma grande cidade e exposto à importuna visita de amigos e inimigos foi um martírio constante,"

[942] Puebla é conhecida como *Heroica Puebla de Zaragoza*, capital do estado de mesmo nome, leste do México.

disse o italiano que pemaneneceu cinco meses (meados de 1861) como prisioneiro. Esta é a segunda vez nos manuscritos que ele declara ter ficado em tal situação,[943] o que surpreende, pois tanto em Buenos Aires (1845/1846) quanto no Brasil (Porto Alegre, no final de 1848; e Ilha do Arvoredo, janeiro a maio de 1849)[944] ele experimentou a condição de estar sendo vigiado de perto pela polícia. Porém, não mencionou isso nos manuscritos.

Uma das possibilidades que justifica o esquecimento é que as situações vividas na Bolívia e no México eram mais recentes, próximas do tempo em que ele narrava sua trajetória no *Cerro del Tecolote* entre 1864 e 1867, portanto, ainda ressentia-se das experiências. Na Bolívia, o problema não foram exatamente os governantes, mas um comandante de fronteira "sem moral" que o prendeu e roubou seus pertences. No México, o enfrentamento foi com o governador de Puebla, com discussões resultando em críticas de parte a parte, inclusive com o eremita querendo passar sermão à autoridade. De todos os países da América Latina, o México, talvez, era o que confrontava o poder da Igreja Católica com mais vigor,[945] fazendo com que figuras associadas ao "obscurantismo" do catolicismo passassem por constrangimentos variados. Portanto, o contexto não era apropriado à presença do italiano, ainda mais pela influência que ele exercia sobre a população indígena da região das províncias de Veracruz e Puebla, reduto dos liberais na guerra civil recentemente terminada (janeiro de 1861).[946]

Esta oposição ao servidores do Evangelho não foi encontrada por Agostini na Argentina de Rosas muito menos no Brasil de dom Pedro II. É certo que Rosas o reteve por vários meses, entre 1845 e 1846, mas o motivo foi por desobediência às ordens, e não por sentimento anticlerical tal como estava presente em mexicanos como Benito Juárez (1806-1872) e os companheiros liberais que, de fato, empreenderam uma "cruzada" contra o domínio da Igreja Católica no México. Quanto ao Brasil, vimos ao longo deste trabalho que havia valorização de missionários católicos por parte do Império, que demandavam por seus serviços apostólicos junto aos índios dos sertões e na moralização dos costumes das populações do interior. Agostini não parece ter sido convidado a se tornar padre justamente porque a demanda era por missionários. Acredito, assim, que esteja explicada as razões de Juan de Agostini não ter

[943] A primeira na Bolívia em 1858, conforme apresentado anteriormente.

[944] Lembrando que no Rio de Janeiro, depois de maio de 1849, ele não ficou retido, pois o ministro da Justiça, Euzébio de Queiróz, colocou-o em liberdade sob aviso de comunicar endereço de residência. Segundo crônicas feitas posteriormente, Agostini se asilara na Rua do Catete, n. 13, e, a seguir, fora para Petrópolis de onde partira rumo ao interior da Serra fluminense. Vimos este roteiro nos capítulos cinco e seis deste trabalho.

[945] De acordo com Frank Safford (1991, p. 43), no México do século XIX, a luta para desmantelar o poder da Igreja se estendeu durante décadas e teve uma intensidade notável, ao contrário de regiões como o Rio da Prata e na Venezuela, onde a Igreja tinha raízes menos profundas e o poder e privilégios oriundos do período colonial foram reduzidos com relativa facilidade.

[946] No início de 1861, os liberais estabelecidos em Veracruz já se acreditavam vencedores do conflito com os conservadores. Em junho de 1861, o Congresso na Cidade do México declarou Benito Juarez presidente do México (BAZANT, 1991, p. 138).

registrado nos manuscritos as experiências de prisioneiro no Brasil e em Buenos Aires, pois, em ambos os locais, não sentira a oposição anticlerical tal como no México.

Como o governador de Puebla não resolvia o que fazer com o eremita, sempre postergando a decisão, Agostini deu mostras de quanto sabia jogar com os recursos que tinha à disposição. Consciente das rivalidades entre os partidos, escreveu para o editor de um jornal oposicionista local pedindo que divulgasse a situação para a opinião pública. Ao sair na imprensa que o eremita estava há cinco meses detido sem julgamento ou decisão que pusesse fim ao seu "constante martírio", imediatamente o caso foi levado ao Congresso do Estado. Os deputados determinaram "que eu deveria ser enviado para fora da República, mas, temendo contratempos e por interferência do Cônsul italiano, resolveram conduzir-me para o Porto de Veracruz durante a noite, escoltado por uma força policial de 150 homens" (*apud* WOLFE, 1925, p. 9).

Se o número de policiais está correto, isso demonstra a preocupação das autoridades com o prisioneiro. Alarmados pela possibilidade de reação popular, pois poderiam tentar resgatar o eremita, os políticos da província de Puebla precaveram-se, dando-nos a comprovação da ascendência que o italiano adquiriu junto ao povo da região, fazendo-nos lembrar do que aconteceu em Porto Alegre ao final do ano de 1848. Naquela ocasião, o tenente coronel Martins Batista Ferreira Tamarindo, com a conivência do secretário do governo sul-rio-grandense, acreditou ser conveniente enviar João Maria por mar ao invés de seguir com ele por terra até Santa Catarina: "por terra [o *monge*] iria sem dúvida alarmando com seus embustes ao povo incauto por onde transitasse, dando-se importância como perseguido."[947] Portanto, assim como no Rio Grande do Sul, as autoridades da província de Puebla embarcaram o eremita num vapor ancorado no porto da cidade de Veracruz, no Golfo do México, que se dirigia para Cuba. Agostini chegou à capital Havana em outubro de 1861 (*apud* WOLFE, 1925, p. 9).

Na capital cubana, Agostini diz ter sido tratado com respeito, atribuindo esta boa recepção às "muitas cartas de recomendação que me foram dadas" (Ibid, p. 9). Talvez uma das cartas tenha sido fornecida pelo Cônsul italiano no México, que pode ter informado, também, que Vitor Emanuel II, do Piemonte, havia sido proclamado rei do recém-formado Reino da Itália (17 de março de 1861) – se bem que faltava, ainda, anexar a região do Vêneto e a cidade de Roma para encerrar o lento processo que se iniciara quando Giovanni de Agostini era jovem. Que reação tivera o eremita ao saber da novidade? Tristeza, aflição, alegria, satisfação, ou simplesmente indiferença? Difícil ter certeza. No entanto, é possível que Agostini tenha

---

[947] AHRS, Fundo Autoridades Militares, Maço 149, 02, documentos n. 385 e 386, Quartel do Comando do 5° Batalhão de Caçadores e Guarnição da Capital, do ten. Cel. Martins Batista Ferreira Tamarindo ao Gen. Francisco José de Souza Soares de Andrea, 8 de dezembro de 1848. No primeiro capítulo deste trabalho vimos detalhadamente como seu deu a transferência do *monge* para Santa Catarina ao final de 1848.

suspirado com pesar pelas inúmeras vidas perdidas e outras tantas desgraças que ocorreram para que o Reino da Itália, enfim, existisse. Como disse ao governador de Puebla: “nós mesmos somos loucos, pois trocamos Deus e Sua eterna glória pelos prazeres infames e desagradáveis deste mundo.” Frases como essa demonstram a posição de um homem que passou a vida presenciando as mazelas que a construção dos Estados causavam às populações. Na Europa e na América da primeira metade do século XIX, as realidades se pareciam, e não será na quente e abafada Havana – como ele registrou nos manuscritos ao se referir ao clima cubano – que o eremita cogitará regressar à terra natal além mar.

Enquanto meditava sobre o próximo destino, anuiu ao pedido de um retratista, posando para uma foto. O fotógrafo, como estratégia de venda, intitulou a imagem como *La Maravilla de Nuestro Siglo*, vendendo cópias a algumas pessoas que queriam adquiri-la como *souvenir*. A Juan de Agostini o retratista forneceu uma reprodução da fotografia.

Fotografia de Giovanni Maria de Agostini, "The Hermit". Coleção: "Our Lady of Sorrows Church", livro n. 2, p. 11 (Arquivo da Universidade do Novo México, *Campus* Albuquerque). A data do retrato é desconhecida, presumindo-se que seja do início da década de 1860 por comparação a outra tirada em 1867, que veremos adiante, onde o eremita aparenta estar com mais idade. Por ter narrado nos manuscritos que alguém o fotografou em Havana, parece evidente ser este o retrato intitulado *La Maravilla de Nuestro Siglo*.

Para um homem que passou boa parte do tempo vivendo em climas temperados e frios, em montanhas dos Andes e de outras tantas serras, “a superfície plana e clima quente da Ilha de Cuba” não era exatamente agradável. Por isso:

> Decidi ir para o Canadá e encontrar algum lugar adequado ao meu modo de vida. Eu sabia que o Canadá era um país muito católico, e eu esperava encontrar lá a simpatia do clero e das pessoas. Após os terríveis sofrimentos morais que eu tinha sofrido no México durante os últimos seis meses, meu coração ansiava pelo amor de meus semelhantes (*apud* WOLFE, 1925, p. 9).

O nome do barco e a data exata da viagem de Cuba para o Canadá não são apresentados por Agostini nos manuscritos. Presume-se que tenha permanecido pouco tempo na ilha, somente o necessário para encontrar uma “alma caridosa” que o aceitasse a bordo do navio sem receber dinheiro em troca. Partiu de Havana, possivelmente, ao final de 1861. Os barcos menores paravam em vários locais da costa dos Estados Unidos antes de chegar aos portos de Nova York e de Boston, os principais do país. As embarcações maiores não faziam escalas, o que, logicamente, diminuía o tempo de viagem. Para chegar ao Canadá – que não era um país em 1861, antes colônias britânicas que, em função da guerra civil americana (1861-1865), logo se tornariam uma Confederação de quatro províncias[948] chamadas *Domínio do Canadá* (1867) –, o eremita deve ter desembarcado em Nova York e seguido por terra.[949] Ao atingir às gélidas terras canadenses no início de 1862 – inverno portanto –, Agostini diz que “Deus decidiu testar novamente seu servo”:

> O clima frio da Nova França parecia ter congelado o coração de seus habitantes. Minhas roupas esfarrapadas e pobre aparência não sensibilizaram os canadenses, e logo descobri que minha ignorância da língua francesa, que eu entendia, mas não podia falar de maneira fluente, estava trabalhando contra mim. Não conseguia explicar às pessoas minhas atitudes e escolhas perante à vida, revelando minha vocação particular. Desconfiaram e correram para longe de mim. Este foi o período mais triste da minha vida.

Desde que deixara a Europa, em 1838, pelo porto de Nantes, na França, poucas vezes pôde conversar no idioma das elites política e intelectual do Ociente. Quem sabe com o Imperador dom Pedro ou Juan Manoel de Rosas; possivelmente com o padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva na Ilha do Arvoredo, em Santa Catarina, em fevereiro de 1849. A verdade é que

[948] Província de Nova Brunswick, Nova Escócia, Ontário e Quebec.

[949] Percurso de aproximadamente 400 km, feito pelo nordeste dos Estados Unidos até o sudeste canadense. De acordo com Simpson (1988, p. 48), o eremita desembarcou em Nova York e procurou o consulado francês para tirar passaporte para o Canadá, em 30 de dezembro de 1861. Também em Nova York – segundo Simpson – o eremita teria posado para o primeiro retrato – que acredito ter sido tirado em Havana. Há confusão entre os pesquisadores norte-americanos quanto às datas. Do mesmo modo, demonstram certo desconhecimento quanto ao fato de que para entrar no Canadá, em 1861, os viajantes não necessitavam de passaporte francês, antes inglês, já que as províncias canadenses estavam sob domínio da Inglaterra desde que Napoleão Bonaparte as vendera em 1813.

o homem que dominava várias línguas, impressionando seus interlocutores, experimentou, da pior maneira, o distanciamento do idioma. Foi tratado com indiferença pelos canadenses que não conseguiram compreendê-lo, fazendo-o se sentir um mendigo. Queria a solidão, mas não conseguia lidar com a indiferença popular. Diante de tal dilema, o eremita diz ter pensado em voltar para a "amada Itália" (o adjetivo indica vontade de regressar), mas interpretou este pensamento "como uma tentação para relaxar na resolução que tinha feito de nunca mais pôr os pés na minha terra natal".[950] Mas o que fazer? Para onde ir? O Canadá lhe parecia impossível, já que "dificilmente poderia obter o suficiente para manter a alma e o corpo juntos". Sem muitas opcões, "finalmente eu decidi ir para o oeste" (*apud* WOLFE, 1925, p. 9). Tomada a resolução, o oeste dos Estados Unidos foi o destino do eremita.[951]

---

[950] Esta foi a primeira vez que o eremita comentou que fizera promessa de nunca mais retornar à Itália. Não descobri as razões de tal promessa.

[951] O texto traduzido de Charles Wolfe finaliza com esta decisão do eremita em ir para o oeste dos Estados Unidos. Possivelmente, os manuscritos originais não terminam neste momento. A proposta de Charles Wolfe era fazer quatro capítulos, com o último contemplando a trajetória de Agostini nos Estados Unidos, desde que deixara o Canadá até o Novo México. Contudo, não tive acesso aos manuscritos originais que estão, momentaneamente, desaparecidos.

De acordo com os manuscritos, este foi o roteiro percorrido por Agostini desde a Venezuela (1838) até o Canadá (1862). As datas e locais referentes ao Brasil foram por mim acrescentados. Apesar das idas e vindas entre o sudeste e o sul brasileiro, restringe-me a única seta para manter fidelidade aos manuscritos. Como sabemos, o eremita foi e voltou várias vezes, passando por locais como Sorocaba, Itapetininga, Castro, Lapa, Santa Maria, Rio Pardo, São Borja, Rio Grande, Porto Alegre, Desterro, dentre outros. Nos Estados Unidos, adicionei a travessia que Agostini fez do Canadá ao Novo México – neste permanecendo de 1863 até a data da morte, em 1869.

A escolha de Agostini talvez tenha se dado em função do idioma falado pela maioria dos habitantes do oeste dos Estados Unidos na década de 1860: o espanhol, língua que ele dominava e, por isso mesmo, não ficaria sujeito às humilhações passadas no Canadá. Seja como for, o oeste era rota de viajantes com interesses variados, desde simples e corajosos aventureiros a famílias com sonhos de se tornarem proprietárias de terras. Em meio a esses, missionários católicos e protestantes partiam para conquistar o território para a religião que professavam e apaziguar os conflitos entre o colono branco e os índios. Muitos enxergavam o oeste como a "terra da promissão", leitura com bases bíblicas que permitiu, inclusive, a criação de nova religião que rapidamente encontrou terreno para crescer.[952] Agostini sabia que o oeste fora antigo território católico, missionado por Jesuítas e Franciscanos nos séculos anteriores, portanto, encarou a viagem como uma tentativa de "reconquistar" as almas perdidas naquela parte do Novo Mundo.

De Quebec como acredita Campa (1994, p.178), ou Montreal como afirmou Simpson (1988, p. 48), o eremita deixou o Canadá antes da metade de 1862 com destino ao oeste dos Estados Unidos. Os autores não estão em sintonia quanto às datas e o roteiro feito por Agostini desde que saíra do Canadá até chegar à vila de *Westport*, no estado do Missouri, em novembro de 1862. O que há de concreto é a carta de apresentação escrita em 9 de abril de 1863, assinada por três homens que informavam ser o eremita "(...) um missionário de índios, com aproximadamente 60 anos de idade. Veio para *Westport*, Missouri, no outono passado [novembro de 1862] e passou o inverno em uma caverna e em uma árvore oca, como tem sido seu costume pelos últimos trinta e seis anos"[953]. Este documento foi entregue por Agostini ao comerciante Miguel Romero na manhã de 28 de maio de 1863, em *Council Grove*, Kansas, com o objetivo de conseguir autorização para acompanhar a caravana que se dirigia ao oeste, conforme apresentei no início deste capítulo.

Entre 1864 e 1867, Juan de Agostini permaneceu no *Cerro do Tecolote*, próximo à vila de Las Vegas no território do Novo México, intercalando a solidão com o convívio humano. Nesse tempo decidiu, por sugestão de outros ou de livre vontade, registrar suas memórias, ditando para alguém o relato da vida inteiramente dedicada às causas do Evangelho, pelo menos é assim que os manuscritos apresentam o personagem que poderíamos considerar "O Eremita de Dois Mundos".[954] Será quase dessa forma que os admiradores chamarão Agostini após seu

---

[952] Refiro-me aos Mórmons.

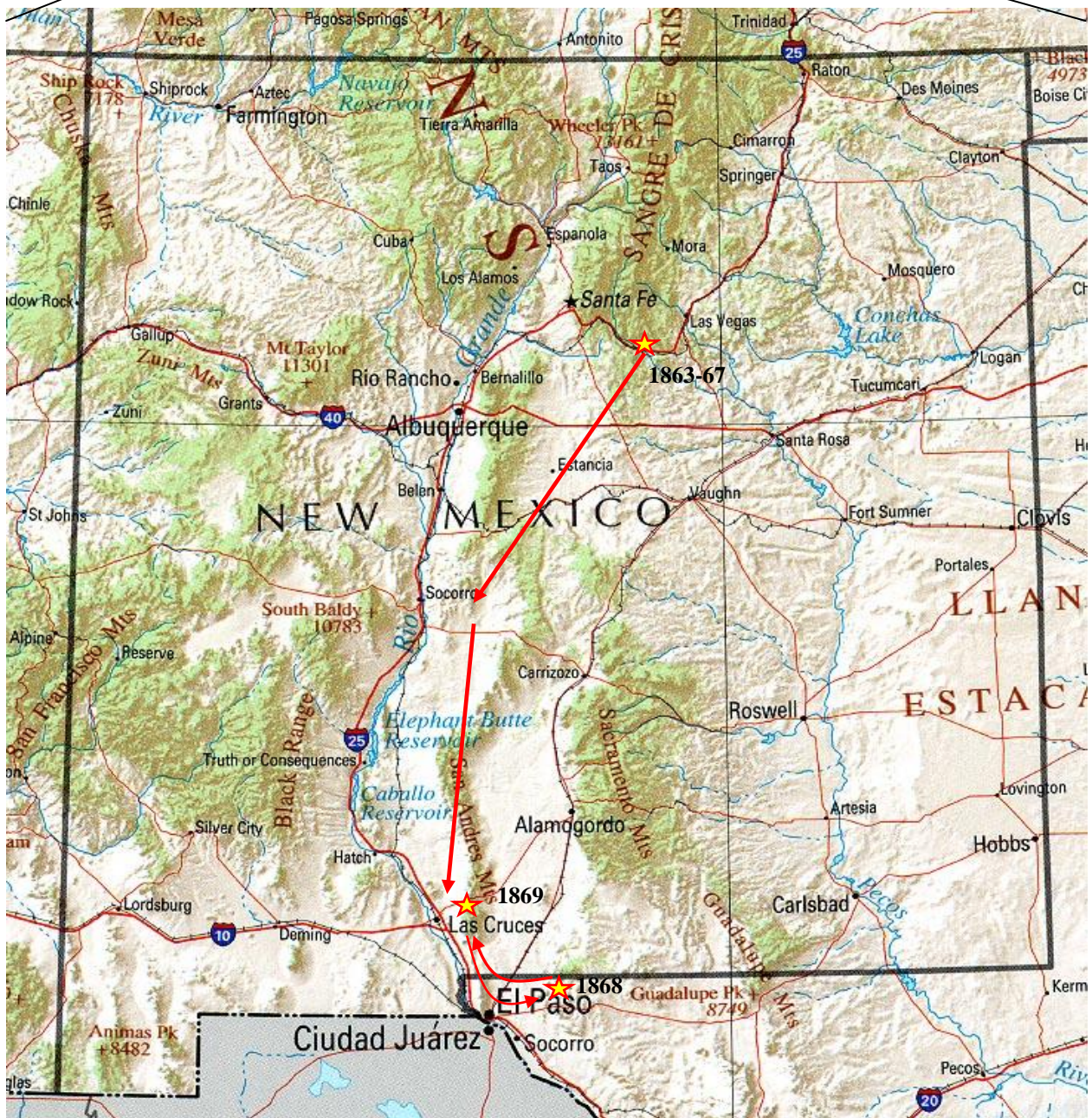
[953] Carta de apresentação citada no início do presente capítulo. Documento assinado por: Thomas J. Goforth, J. Barnard e Fred Chouteau, em 9 de Abril de 1863, Westport, Missouri. In: *Las Vegas Daily Optic*, New Mexico, 13 de maio de 1908, p. 7 (Arquivo da Universidade do Novo México, *Campus* de Santa Fé, EUA).

[954] Faço analogia ao título dirigido ao italiano Giuseppe Garibaldi: "O Herói de Dois Mundos", homenagem póstuma ao sujeito que atuou na Revolução Farroupilha (1835-1845) e depois lutou pela Unificação da Itália.

falecimento no sul do Novo México, morte ocorrida em abril de 1869, em uma caverna próxima a atual cidade de Las Cruces.

## 7.7. O trágico fim do eremita

Ao deixar o *Cerro do Tecolote* em maio de 1867, Agostini passou pela residência de um dos protetores, o Sr. Samuel Watrous, para despedir-se e comunicar que "Deus está me chamando, irmão. Não haverá mais fogueira no alto da montanha. Estou indo para o México".[955] A notícia deve ter surpreendido Samuel Watrous, um dos pioneiros moradores do Novo México que se colocou como protetor do eremita enquanto esse habitava o *Tecolote*. Quando Agostini decidiu isolar-se na montanha, em 1864, pensou uma maneira criativa de manter contato com o Sr. Watrous: ascenderia uma fogueira para avisar que tudo estava bem no alto do cerro. Se o sinal de fogo falhasse por três dias consecutivos, o Sr. Watrous saberia que algo errado havia acontecido ao seu amigo eremita (SIMPSON, 1988, p. 51). E assim foi até maio de 1867 quando Agostini, sem maiores explicações, decidira regressar para o México, país que visitara havia poucos anos (1861) e de más recordações pelo tratamento pouco lisonjeiro dispensado pelas autoridades. Mas se Deus havia indicado o caminho, como Agostini desobedeceria ao Seu chamado? A distância até as bordas da fronteira com o México – 450 km – foi percorrida sem imprevistos (CAMPA, 1994, p. 191). O território era considerado hostil devido à presença de índios: *Apaches* de um lado, *Comanche* do outro.

[955] "The Hermit of Owl's Peak", by S. Omar Barker. Rocky Mountain Empire Magazine, Sunday, March 26, 1950, p. 5 (Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves – Santa Fé, Novo México, EUA).

Roteiro aproximado feito por Agostini (maio-junho de 1867), desde o *Tecolote* (entre Las Vegas e Santa Fé) até Las Cruces, na fronteira com o México. Marcados com estrela, localização dos cerros que serviram de morada ao italiano entre 1863 e 1869. Fonte: http://www.yellowmaps.com/maps/img/US/reference/new_mexico_ref_2001.jpg (Acesso: 20 out. 2011).

Na pequena vila de Mesilla, próxima a Las Cruces, na primavera de 1867 (início de junho), o eremita apresentou-se ao capitão Albert J. Fountain, mostrando a esse a carta de recomendação dada por Miguel Romero. O capitão Fountain (29 anos em 1867), veterano da Guerra Civil americana (1861-1865), onde havia lutado a favor dos Estados do Norte, há pouco retornara de um conflito com os índios *Apaches* quando leu a carta escrita pelo amigo Miguel Romero. Imediatamente se colocou como protetor do eremita. A partir desse ponto as informações sobre o itinerário do italiano são desencontradas.

Sabe-se que chegou à vila de Mesilla na metade de 1867, porém, Agostini não parece ter ficado ali muito tempo, pois tinha por objetivo entrar no México. Desejo estranho, já que havia enfrentado problemas com as autoridades locais anos antes. Talvez tenha recebido notícia de que o México estava sob o poder da França desde 1863, que implantara uma monarquia cujo rei era um arquiduque austríaco chamado Maximiliano. Com os liberais afastados, quem sabe Agostini vislumbrou a possibilidade de retornar ao México e dar sequência aos trabalhos evangélicos bruscamente interrompidos em 1861? Só que enquanto o eremita percorria a distância entre o *Tecolote* e Las Cruces – do norte ao sul do Novo México –, em meados de 1867, a situação política mudara no país vizinho. O presidente deposto, Benito Juarez, que estava refugiado no norte, na fronteira com os Estados Unidos,[956] reunira forças para reconquistar o México, contando, para isso, com o enfraquecimento do rei Maximiliano devido ao retorno das tropas francesas para a Europa em 1866. No mesmo mês que Agostini chegou a Las Cruces, em junho de 1867, Maximiliano era executado na Cidade do México, e Benito Juarez reassumia o cargo de presidente da República.[957]

Quando o eremita retornou a Buenos Aires em agosto de 1853, ele sabia que Juan Manoel de Rosas não estava mais no poder. No caso do México, o italiano deve ter tomado ciência do regresso de Benito Juarez ao cargo de presidente não muito tempo depois de junho de 1867, pois, estando na fronteira, as informações chegariam rápido pelos agentes transmissores das notícias. Seja como for, uma reportagem de jornal comprova que Agostini estava próximo do México no início do ano de 1868:

> Um eremita estabeleceu sua morada em território *Apache*, nas *Hueco Mountains*, cerca de 35 milhas a leste de El Paso [Texas]. Ele é italiano de nascimento, aproximadamente 60 anos de idade, fala muitas línguas, é bem educado e é acreditado pelos simples mexicanos, que visitam-no às centenas, como dotado de poderes notáveis, como a operação de milagres, etc . Ele residiu no Peru, nos Andes, no Brasil, na Patagônia, na

[956] Benito Juarez estava instalado na margem direita do Rio Grande, fronteira com o Texas, em local que anos depois seria batizado como *Ciudad de Juarez*, justamente por ter saído dali o exército que derrotaria as tropas do Rei Maximiliano reconquistando, assim, o México.

[957] Sobre a invasão francesa no México (1862) e os desdobramentos até a reconquista do país por Benito Juarez (1867), consultar Jan Bazant (1991, p. 139-143).

> América Central e, anteriormente, na Europa e Ásia, além dos Pirineus. Mais recentemente, entre as montanhas do Novo México (*Galveston Tri-Weekly News*, March 18, 1868, *apud* CAMPA, 1994, p. 193).

O eremita poderia estar esperando o melhor momento para entrar no México, talvez aguardando notícias sobre a situação política do país. Numa relação inversamente proporcional, as conjecturas crescem à medida que as fontes históricas diminuem, abrindo espaço para hipóteses variadas. O fato é que Agostini estava instalado a 35 milhas, ou 56 km, a leste da cidade de *El Paso*, nas *Hueco Mountains*,[958] ainda nos Estados Unidos, mirando de longe a fronteira e exercendo influência entre as populações indígenas que circulavam entre o norte do México e os territórios do Texas e Novo México. Chamou a atenção da população e dos jornalistas texanos que publicaram a notícia acima, e deve ter atraído, também, a desconfiança das autoridades. O italiano havia adotado estratégia similar anos antes (1852) quando buscou em San Javier, na província argentina de Corrientes, um cerro seguro para não ser alcançado pelas autoridades brasileiras, nem paraguaias, e continuar no exercício de seu ministério, autônomo e itinerante, mantendo contato com os habitantes das Missões jesuíticas do Rio Grande do Sul.

Após a experiência em território texano, Agostini parece ter desistido de regressar ao México, pois retornou para a pequena Mesilla, no Novo México, possivelmente no final de 1868. Em Mesilla reencontrou o coronel Fountain e os amigos que havia feito em sua primeira e rápida passagem pelo lugar em junho de 1867. Como sempre, recusou convites de residir nas casas, preferindo buscar lugar ermo próximo a vila: *The Organ Mountains*, ou Montanha dos Órgãos, como era e continua sendo conhecido o sítio escolhido por Agostini. Neste conjunto montanhoso e desértico do sul do Novo México, a 16 km a leste de Las Cruces, o italiano achou uma caverna rochosa para viver. Alertado pelo coronel Fountain que o local não era seguro devido à presença de índios selvagens e indivíduos foragidos que usavam aqueles cerros para se esconder, o eremita tratou de tranquilizar o amigo dizendo que ascenderia fogueira todas as noites para avisar que tudo estava bem. Deveriam subir a montanha caso o sinal de fogo falhasse por três dias seguidos. Repetiria, assim, a experiência bem sucedida quando morou no alto do *Tecolote* anos antes. No mais, índios e foragidos não o assustavam, pois havia passado por inúmeras experiências desse tipo sem que qualquer mal lhe acontecesse.

Enquanto habitou a gruta no alto do cerro, Agostini manteve o costume de descer à vila nos domingos e dias de festa para assistir as Missas e realizar pequenos sermões aos ouvintes. Por certo não tinha o mesmo ímpeto anterior quando bradava contra os vícios e o esquecimento

[958] Conjunto de montanhas rochosas na fronteira entre o Texas e Novo México. A maior montanha se chama “Cerro Alto”, com 2 mil metros acima do nível do mar. Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Hueco_Mountains (Acesso em 25 de novembro de 2011).

das pessoas para com os ensinamentos de Deus. O discurso estava ameno devido à proximidade afetiva que o italiano passou a ter com os habitantes de Mesilla, trocando rosários e crucifixos por alimento, ensinando leitura e catequese às crianças, "puxando" terço com as senhoras nesta ou naquela casa e curando os males do espírito e do corpo. Serviços que ele sempre ofereceu em retribuição aos "fieis de Deus" que lhe socorriam com mantimentos.[959] O pároco e o *Xerife* não colocaram empecilhos à presença do eremita, pelo menos não há relatos nesse sentido. O que existem são versões da morte que aconteceu em 17 de abril de 1869.

É difícil discernir onde terminam os fatos e iniciam as "criações" quando se trata de analisar as circunstâncias do falecimento do eremita a partir da tradição oral que se perpetuou. A versão mais dramática afirma que ele pressentiu a própria morte, dizendo ao pároco local, em confissão, que "caçadores o estavam procurando" e logo o achariam, por isso precisava partir. Como Agostini pretendia começar a viagem de retorno para a Itália no dia seguinte, combinou com o pároco um ritual de despedida. O tom é comovente:

> Esta noite – afirmou o eremita – estarei em minha caverna e ascenderei à fogueira no alto da montanha pela última vez para dizer adeus a todos vocês. Rezarei o rosário e queria que o senhor [padre] e seus paroquianos subissem nos telhados das casas para rezarmos juntos. Se vocês não avistarem o sinal de fogo, saibam que morri, nesse caso, podem subir a montanha amanhã e pegar meus livros e pertences (In: *Las Vegas Daily Optic*, New Mexico, May 13, 1908, p. 7).

Como combinado, naquela noite todos esperavam, fora de suas casas, o sinal de fogo do eremita; em vão, pois ele já estava morto. Há quem diga que a fogueira serviu para que seus algozes o localizassem. O consenso é que Agostini fora assassinado, com requintes de crueldade para destacar o martírio. Uma versão menos comovente, mas igualmente dramática, foi apresentada por Arthur Campa.

Segundo Campa, o coronel Fountain ficou apreensivo quando a fogueira no alto do cerro falhou pelo terceiro dia consecutivo. Como o eremita não desceu ao povoado na manhã seguinte, Fountain organizou uma comissão para subir o cerro. Junto estavam o *Xerife* do condado de *Dona Ana*, Mariano Barela, e outros importantes homens da vila de Mesilla, incluindo o pároco Manuel Chávez.[960] Não demoraram em encontrar o corpo, estirado com o rosto voltado para o chão. Segundo a tradição que se manteve na família Fountain – Campa entrevistou descendentes de Albert Fountain para complementar a pesquisa –, durante a noite, enquanto rezava, Agostini

---

[959] Lembremo-nos do que relatou o Inspetor de Quarteirão da Freguesia da Lagoa, no Rio de Janeiro, em abril de 1849, quando disse que o "dito Monge era socorrido pelos fiéis de Deus (...)", no caso, pessoas que mandavam os seus escravos ao alto do Cerro da Gávea para levar mantimentos ao eremita. Em troca, Agostini dava rosários e crucifixos por ele fabricados. Documento citado no terceiro capítulo deste trabalho.

[960] Há variação do nome do pároco de Mesilla. Campa diz que era "Manuel Chaves", mas no artigo publicado no jornal *Las Vegas Daily Optic*, New Mexico, de 1908, o nome é "padre Baca".

foi surpreendido pelas costas por alguém que conhecia seus hábitos. Estava de joelhos e segurava firmemente o rosário, levando flechadas, segundo uma versão, ou facadas que lhe perfuraram o coração. A seguir, escalpelaram-no. Nenhum dos pertences do eremita foi roubado (CAMPA, 1994, p. 194).

É possível que a versão de morte trágica tenha sido uma das tantas lendas que surgiram a respeito do "Eremita do Novo México", uma forma de dar ares de martírio a quem era considerado pertencente à categoria dos "homens santos". Muitos foram martirizados por defenderem a religião de Cristo e por levarem a mensagem do Evangelho em meio hostil, explicação condizente com o papel de missionário desempenhado pelo eremita havia quase meio século. A morte sob tortura, cruel, era a coroação de uma vida inteira dedicada a Deus, que não poupou nem Seu filho da crucificação. Não haveria glória em uma morte de causas "naturais", mesmo que Agostini estivesse com quase 70 anos em 1869, muito menos um falecimento em decorrência de enfermidade qualquer devido à exposição contínua que vinha se sujeitando na peregrinação incessante. Mortes como estas não eram próprias a "homens santos". Porém, talvez não seja lenda o trágico fim do eremita, pois no jornal *The Rio Grande Republican*, do dia 30 de junho de 1869, foi publicada a seguinte notícia: "Índios cometem depredações perto da vila de *Las Cruces*", acrescentando a nota: "Abril, 29, eremita italiano é assassinado nas Montanhas dos Órgãos, no condado de Dona Ana" (*apud* CAMPA, 1994, p. 195).[961]

Comprovando a versão de homicídio, suspeitos passaram por interrogatório logo após o fato, e até o pároco de Las Cruces à época, padre Manuel Chávez, além de um índio *Navajo* chamado "Chacon", foram detidos. Mas por falta de provas acabaram soltos. Arthur Campa acreditou improváveis as acusações que levaram padre Chávez à prisão, no caso atribuindo a ele sentimentos de ciúmes, inveja e ressentimentos em relação à ascendência que o italiano tinha entre os paroquianos (CAMPA, 1994, p. 195). Quanto ao índio "Chacon", culparam-no por ser andarilho desgarrado da tribo, vivendo sozinho na região sem residência fixa e sem trabalho. Por ordens do padre Chávez teria assassinado Agostini. O índio viveu até o início do século XX, sempre próximo a *Las Cruces*, continuando a afirmar não ser o responsável pela morte do eremita (ARANDA, 2007, p. 82).

Na verdade, os pesquisadores não parecem ter feito investigações a respeito do crime, preferindo, antes, destacar a trajetória do eremita pelos Estados Unidos e seu trágico final. O fato é que ninguém descobriu o responsável, ou responsáveis pela morte. Para um homem que diz ter feito somente o bem, fica a dúvida dos motivos de ter sido violentamente assassinado. Dentre tantos relatos e fontes históricas, não encontrei nenhum que apontasse ter o eremita conflitado

[961] O jornal afirma que a morte ocorrera no dia 29 de abril de 1869, o que difere da data comumente aceita que é 17 de abril de 1869, conforme lápide que marca o local onde está enterrado o eremita.

com populares ou índios, apenas com autoridades, não me parecendo que "inveja" e "ciúmes" do padre local sejam motivos para um crime. Não há detalhes sobre desavenças com o pároco Manuel Chávez. No entanto, o sudoeste dos Estados Unidos, na década de 1860, passava por turbulências variadas, sendo uma delas a guerra entre índios e colonos brancos. Definitivamente, o sudoeste norte-americano não era o planalto meridional do Brasil, pois, embora parecidos em termos de processo histórico, na América do Norte índios e colonos estavam em guerra declarada. Ao que tudo indica, Agostini fora vítima de índios que lutavam contra o avanço do homem branco, e, sendo identificado aos padres e missionários católicos – agentes do Estado –, sofreu diretamente as consequências de tal conflito. Pelo menos é o que consegui apurar dos artigos de jornais e bibliografia que tive à disposição.

O assassinato de Juan de Agostini faz parte de uma lista de crimes jamais solucionados do Condado de *Dona Ana*, sul do Novo México, fazendo com que a trajetória de sua vida peregrina passasse a ser contada e recontada desde então. Verdadeiro drama de "fé, romance, coragem, caridade e martírio da vida de um eremita."[962] O corpo de Juan de Agostini foi enterrado no *San Albino Cemetery*, em Mesilla, onde se encontra até hoje ao lado de jazigos que guardam os restos mortais de pioneiros que desbravaram a região do Novo México no século XIX. Albert Fountain e os outros habitantes do lugar escolheram um epitáfio simples, escrito em espanhol, que resume perfeitamente o que foi a vida de um homem que dedicou quase toda sua existência às causas de Deus: "Juan Maria Justiniano, eremita do Velho e do Novo Mundo. Morreu no dia 17 de abril de 1869, aos 69 anos de idade, os quais 49 como eremita." (*apud* CAMPA, 1994, p. 196). A lápide original foi substituída em 1949, trocando-se o epitáfio por uma frase mais simples.[963]

***

Como mencionei páginas atrás, assim que a notícia da morte do eremita chegou ao conhecimento de Miguel Romero, em Las Vegas, este partiu com os filhos até o sul a fim de encontrar com o amigo Albert J. Fountain. Deste encontro resultou a divisão dos objetos pessoais do italiano. As roupas, o cajado com sino na ponta, a Bíblia e o livro de orações ficaram com o Sr. Fountain;[964] os documentos, incluindo passaportes, cartas de recomendação e os manuscritos, tornaram-se relíquias nas mãos do clã Romero/C. de Baca. Além destes papeis, havia a fotografia

[962] Subtítulo do artigo publicado no jornal *Las Vegas Daily Optic*, New Mexico, May 13, 1908.
[963] "Don Juan Maria de Justiniani. Hermitano. Murio 17 Abril 1869. A los 69 anos de edad. R.I.P."
[964] Passados de geração em geração na família, os pertences do eremita estão num Museu na cidade de Mesilla: *Gadsden Museum*, sob administração de uma descendente de Albert Fountain.

que apresentei anteriormente, de 1861, quando Agostini passou por Havana, em Cuba, e um retratista insistiu para tirar uma foto. Contudo, existia outra feita em Las Vegas no ano de 1867, provavelmente tirada pouco antes de o eremita deixar definitivamente a região em que havia residido desde 1863. As famílias locais queriam uma lembrança do italiano, por isso alguém pagou pelos serviços do fotógrafo.

Fonte: Arquivo da Universidade do Novo México, Coleções Especiais. Foto sob o negativo n. 10777.

Ao posar para a fotografia, tanto em Cuba quanto em Las Vegas, Agostini vestiu roupa condizente com a imagem que queria transmitir. Lembra um religioso, mais precisamente um eremita, com manta longa cobrindo os ombros e amarrada com cordão branco na altura do peito; a manta é mais escura que o hábito com capuz. Fez questão de colocar a Bíblia embaixo de um dos braços para demonstrar de onde vinha a inspiração para a vida que escolhera. Na fotografia de Havana, de 1861, percebe-se uma cruz no lado esquerdo da manta. Devido à demora para tirar a foto, permitiram que ele se apoiasse em uma bengala para permanecer imóvel durante vários minutos. Os cabelos estão mais curtos se comparados à foto tirada em Cuba, que também foi posada; a barba branca, sem bigode, que se estende até o peito, ao estilo dos capuchinhos italianos, também foi aparada. A pele é clara, e não parece ser de estatura elevada. Cenário montado e pose escolhida, o eremita resolveu tirar a luva de uma das mãos. A foto de Las Vegas está mais nítida que a de Cuba, mostrando que a mão direita, apoiada na bengala, está com luvas; a mão *esquerda*, postada no abdômen, apresenta um *aleijão* nos dedos.[965] Não há mais dúvidas: o italiano descrito em Sorocaba, interior paulista, em 24 de dezembro de 1844, como "frei João Maria de Agostinho" – o "Solitário Eremita" que veio para exercer o seu ministério e era aleijado de três dedos da mão esquerda –, e depois chamado de *monge* manifestando sua beatitude tornando "milagrosas" as águas de uma fonte no interior do Rio Grande do Sul, encontrou a morte trágica numa caverna do Novo México em 17 de abril de 1869.

***

Por vários países do continente americano Agostini ergueu cruzes, criou caminhos de *vias-sacras* para que todos se penitenciassem, deixando como legado devoções como o culto a Santo Antão Abade, ao Nosso Senhor dos Desertos e a Virgem Maria. Instruiu milhares a como perseverarem na graça, salientando que quem troca "Deus e Sua eterna glória pelos prazeres infames e desagradáveis deste mundo" só pode ser "louco". Em duas oportunidades posou para fotografias, além de aceitar relatar sua vida de eremita peregrino para alguém de confiança. Definitivamente, queria ficar registrado na memória dos outros para que suas façanhas não caíssem no esquecimento. E, para coroar os mais de trinta anos de peregrinação na América, alcançou o martírio de sangue ao modo dos primeiros cristãos, cumprindo a promessa de servir a Deus até a morte nos mais terríveis desertos do mundo.

[965] Nas "Considerações Finais" comentarei sobre um possível significado do "defeito" na mão esquerda.

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

## O EREMITA DO NOVO MUNDO

O estudo da trajetória de uma vida, assim como a análise de uma biografia, dificilmente pode ser considerado tarefa terminada. Parafraseando François Dosse (2009, p. 14), o historiador de trajetórias precisa admitir que jamais concluirá sua obra, pois, a partir de um documento inédito, ou de novas leituras e interpretações das fontes conhecidas, sempre surgirão outros detalhes do sujeito pesquisado, abrindo-se caminhos originais a serem percorridos. Neste trabalho de reconstrução, haverá, desse modo, sempre um próximo capítulo. Mas em algum momento é preciso encerrá-lo, e, nesse instante, aparecem dificuldades inesperadas. Não elaborei uma biografia, que isto fique claro, mas não consegui evitar ser "possuído pelo biografado" (Dadoun *apud* DOSSE, Ibid.), o que tornou a tarefa de interromper a pesquisa um tanto difícil. Desligar-se do indivíduo ao qual se consagra tantos anos de investigação é uma reação de sobrevivência necessária para recuperar a própria identidade (Arnaud *apud* DOSSE, 2009, p. 16) e, igualmente, uma ação imperativa visando estabelecer distância do personagem a fim de analisá-lo adequadamente.

Reconstituir a trajetória de alguém que tinha por característica principal a itinerância não pode ser entendido como tarefa simples, antes o contrário. Os desafios aumentaram à medida que o sujeito não passou por um ou dois países da América – o que, talvez, facilitasse o trabalho –, antes peregrinou por praticamente todos. Recapitulando: após alguns anos vagando na Europa, partiu de Nantes, na França, em 1838, rumo à América do Sul, onde esteve na Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai, Chile, Bolívia – e em alguns cruzou mais de uma vez, como o Brasil, a Argentina e o Peru; na América Central: Panamá, Guatemala e México, além de Cuba que fica no Mar do Caribe; e, por fim, na América do Norte: Canadá e Estados Unidos. Que grande e inusitado percurso! Verdadeira "odisseia" de mais de três décadas repleta de idas e vindas e milhares de quilômetros percorridos, de barco, a cavalo e, principalmente, a pé. A esta constatação se impõe a pergunta: como foi possível construir esse roteiro?

Numa jornada de tantos anos pelo Novo Mundo, muitos foram os desafios e riscos superados: naufrágios, ataques de índios e ladrões, epidemias e doenças do sertão, fome, intempéries, animais selvagens e insetos transmissores de doenças. Não poucos viajantes sucumbiram ou viram a morte de perto em meio ao caminho, tanto brasileiros quanto estrangeiros, de botânicos[966] a comerciantes, de exploradores a missionários religiosos. O próprio Agostini parece ter sido violentamente morto por índios no Novo México, mas não há como deixar de sublinhar que até isso acontecer haviam se passado trinta anos desde sua chegada à América em 1838. Se proteção divina ou sorte, destino ou acaso, o que se pode deduzir é que o italiano era de saúde robusta, fisicamente resistente e percorreu a extensão das Américas com grande habilidade.

Agostini desembarcou na Venezuela, em junho de 1838, como leigo de votos simples de castidade e pobreza, dizendo-se seguidor do instituto de Santo Antão Abade e que viera para habitar lugares ermos nas altas montanhas da América. Na Europa conseguiu licença eclesiástica para ser eremita, lá aprendendo que o Novo Mundo era o local ideal para alcançar o martírio. Talvez vislumbrasse o martírio de sangue da época dos primeiros cristão, mas, antes, experimentou "o longo tempo do martírio moderno" (GÉLIS, 2008, p. 83), ambição que, desde o século XVI, animava missionários europeus a deixarem o Velho Mundo e partirem para missões longínquas na Ásia e na América. Um martírio muito breve "não pode fazer um grande santo", declarou santa Teresa d'Ávila (Ibid). Agostini chegou a Caracas como eremita, e assim se manteve até o fim de seus dias, cumprindo, então, a promessa de servir a Deus nos mais terríveis desertos do mundo e do melhor modo que pudesse.

Ao pisar pela primeira vez no Novo Mundo, uma nova vida começou para ele devido às oportunidades que se apresentaram. Cedo constatou que cartas de recomendação eram essenciais para quem estivesse em trânsito, ainda mais se fosse estrangeiro. Às tarefas de solitário eremita agregou outras por perceber que o contexto americano favorecia a ação de missionários religiosos. Manteve o discurso do desejo pela solidão, mas suas obras o desmentiram: para levar as primeiras luzes do Evangelho aos mais distantes e hostis territórios, peregrinou incessantemente e lançou mão de recursos variados. Por vezes estacionava neste ou naquele sítio, escolhendo, então, uma gruta, caverna, montanha, lapa onde ficava algum tempo em retiro espiritual e próximo das pessoas com quem estabelecia relações de troca. Criou vínculos momentâneos para poder exercer seu ministério, pois sem este auxílio não conseguiria colocar em prática os planos de mensageiro do Evangelho. Essa rede de relações interpessoais formou o

[966] Saint-Hilaire quase morreu ao comer mel de abelha selvagem quando estava na fronteira do Uruguai com o Brasil, mais precisamente no Rio Grande do Sul, em 1820. Até o dia de sua morte, décadas depois, carregou sequelas desta experiência com o mel.

*tesouro* do pobre eremita, a fortuna imaterial que acredito ter sido um dos motivos que permitiram a ele ser dono de uma trajetória ímpar na América.

Para igualar-se a Cristo no sofrimento, Agostini não precisou martirizar o corpo ao modo dos monges do claustro, que jejuavam, usavam *cilício* e outros recursos de autoflagelo da carne. O italiano foi um peregrino em terras longínquas, apartado da família e do que lhe era conhecido, não havendo penitência maior do que esta. Caso se impusesse privações exageradas, como de alimento e de sono, poderia adoecer e a morte o surpreenderia, portanto, encontrou um justo equilíbrio que permitisse seguir na vida errante ao mesmo tempo em que manteria o corpo vigiado. Dormia no chão duro das grutas, vestia roupa de tecido grosseiro e, dependendo da época do ano – na Quaresma, por exemplo –, jejuava e podia levantar-se de noite para aplicar-se a disciplina ou ficar acordado em oração. Como bem demonstrou Jacques Gélis (2008, p. 83-85), o martírio dos tempos modernos, segundo a hagiografia do século XVIII, era uma "corrida de obstáculos" que deveria ser testemunhada "sob o olhar do outro", sendo o papel deste "outro" essencial para garantir a transmissão dos fatos e dar-lhes sentido. Como João Maria de Agostini não era um homem fora de seu tempo, certamente era esta a ideia de martírio que ele tinha.

Ao se apresentar como peregrino e solitário, o italiano amoldou-se ao estilo do eremitismo clássico, ou seja, homem de barbas longas, maduro (não necessariamente velho), que, abstendo-se de tudo aquilo que os outros desfrutavam, praticava a castidade e o ascetismo, vivia na penúria física e na renúncia, verdadeiro "atleta do exílio" que abdicara dos valores do mundo para servir a Deus. Entre os habitantes das três Américas, Agostini ainda encontrou quem prezasse ter eremitas como vizinhos, com estes prestando assistência material para que aqueles retribuíssem com proteção espiritual. Além da aparência, as ações do italiano se assemelhavam ao comportamento dos anacoretas, pois não se ocupava somente de oração e penitências, antes trabalhava como artesão de rosários, crucifixos e pequenas imagens sacras, pregava, ouvia os pecados, dava conselhos, liderava obras de caridade e organizava festas em louvor ao santos de devoção, como vimos no decorrer deste trabalho. Ao dirigir-se até os homens para chamá-los à penitência e à pobreza, ensinando como levar *vida evangélica*, Agostini encaixava-se nas imagens preexistentes que permitiram a ele ser identificado como eremita, arquétipo da santidade.

Estas imagens de santidade tiveram origem nos "padres do deserto oriental" no século IV, onde Santo Antão é o exemplo maior, sendo retomadas por volta do século XII europeu ganhando notoriedade anos depois através de homens como Francisco de Assis. Do século XIII em diante, o santo passou a ser reconhecido, em primeiro lugar, pelo fato de ter dominado em si a própria natureza, o que lhe conferia um poder sobrenatural sobre os elementos e os animais.

Aos olhos de milhares de fieis, mas não da Igreja, eremitas passaram a ser o melhor exemplo de santidade, pois eram personagens marginais em relação às comunidades humanas e mantinham contato com uma natureza selvagem e misteriosa. Portanto, eram os mediadores privilegiados entre o mundo comum dos vivos e o universo incerto e inquietante do sobrenatural. Devido a esse entendimento, eremitas eram vistos como profetas, conselheiros e milagreiros, poder conferido por Deus que também servia para, inclusive, proferir maldições.

De um modo geral, é possível afirmar que a receptividade popular foi positiva a João Maria de Agostini, pois por onde ele passou chamou a atenção. É certo que despertou desconfiança e curiosidade, mas, também, admiração e veneração. Entendido por muitos como mediador privilegiado do sagrado, foi elevado à categoria de "homem santo" por dominar os desejos da natureza humana, dando as costas aos valores da época e vivendo conforme ensinara Cristo. Se considerado excêntrico por alguns e homem que pouco valia para outros, a maioria entendeu que Agostini era *santo*, por isso foi seguido em tantos lugares diferentes da América, independentemente de ter realizado milagres, pois não foram os milagres que o fizeram *santo*, antes manifestaram a sua beatitude. Contudo, não foi fácil convencê-lo a demonstrar esse dom, sendo preciso suplicar a ele a realização dos prodígios, implorar-lhe para que revelasse o poder de Deus, o que fez com que as pessoas prolongassem o tempo de permanência ao redor de João Maria de Agostini em vários locais da América. A santidade do eremita/*monge* jamais foi colocada à prova pelo devoto, mesmo que ele não tenha feito "milagres" em outros lugares como o fez no Campestre das *Águas Santas*. Agostini era uma espécie de *santo* que prescindia do milagre para ser visto como tal.

Como demonstrei neste trabalho, a maior parte das descobertas sobre o eremita João Maria de Agostini no Brasil proveio da documentação produzida em função de uma investigação capitaneada pelo ministro da Justiça no início de 1849. A partir do episódio das "águas santas", no interior do Rio Grande do Sul, alcancei fontes históricas inéditas que revelaram o itinerário de um peregrino por vários países do continente. Isso nos permitiu acompanhá-lo num roteiro não previamente determinado, e, deste mapeamento, percebemos como o eremita manipulou recursos em próprio benefício, nem sempre alcançando resultados satisfatórios. Contrapondo fontes feitas com propósitos distintos em épocas e lugares distantes, compreendemos as ambiguidades de um personagem que se fazia, dependendo da ocasião, humilde e arrogante, manso como cordeiro e bravo como leão, solitário e sociável, provocando sentimentos como veneração e repúdio, admiração e medo, e poucos foram indiferentes a ele. Fico satisfeito se meu esforço em problematizar o eremita, inserindo-o em diferentes temporalidades, comparando-o a outros

missionários de seu tempo, como os capuchinhos italianos, tenha permitido alcançar minimamente a complexidade que foi esse sujeito histórico.

A biografia e o estudo de trajetórias têm por parâmetros dois pontos que, antes de se oporem, acredito como complementares: o primeiro é investigar o lugar do indivíduo no mundo, restituí-lo ao seu tempo histórico para perceber que recursos estão ao alcance e como são utilizados para minimizar as incertezas da vida; como resultado desta observação do historiador se chega ao segundo ponto: "todo indivíduo só vale por aquilo que o singulariza" (DOSSE, 2009, p. 57), afirmação cara à micro-história.[967] De fato, não fosse por um olhar atento a certos detalhes, não teria como comprovar que o "célebre" *monge* João Maria de Agostini, de tanta visibilidade no Brasil de meados do século XIX, fora o eremita que morrera no deserto do Novo México em 1869. Mais do que isso, a análise minuciosa destas singularidades permitiu que se chegasse a pormenores que esclareceram como ele conseguiu construir uma trajetória ímpar na América. Trafegando entre mundos tão diversos, esteve perto das autoridades e do povo simples dos sertões. Venerado por estes, é certo que causou problemas a presidentes de província, bispos, padres e delegados, mas estes igualmente o admiraram por possuir bom conhecimento do Evangelho e de Teologia, falar vários idiomas e pelo ímpeto apostólico que o levava aos mais distantes lugares. Definitivamente, Agostini não foi qualquer eremita.

Ao dar atenção a pormenores negligenciados pela historiografia a respeito do italiano – como o nome próprio, o sinal da mão esquerda e o santo de predileção – foi possível ampliar o conhecimento que se tinha sobre o roteiro percorrido por ele, ultrapassando o espaço brasileiro. A partir do nome e sua tradução para o espanhol, encontrei o "nosso" João Maria de Agostini em outros países da América, sob o nome de Juan de Agostini, bem como o material que compôs o último capítulo deste trabalho, destacando-se as crônicas ditadas de memória e duas fotografias. Tanto os retratos quanto as memórias revelam que o eremita queria deixar para a posteridade algo que servisse para identificá-lo, criando uma imagem que deveria sobreviver na memória dos outros. Agostini queria ser lembrado e reverenciado tal como o eram os antigos jesuítas que realizaram, entre os índios da América do Sul, um dos maiores feitos da história recente do cristianismo. Aliadas às descobertas documentais em arquivos brasileiros, as fotografias e as crônicas serviram para aproximarmo-nos um pouco mais do personagem, dando-nos a sensação de conhecer melhor seus métodos de atuação e personalidade.

[967] A discussão a respeito desta vertente da micro-história pode ser acompanhada nos estudos de Henrique Espada Lima Filho (2006) e François Dosse (2009, p. 254-276). Ainda que não as tenha citado ao longo da tese, as obras dos historiadores italianos Carlo Ginzburg, Giovanni Levi, Edoardo Grendi e da norte-americana Natalie Zemon Davis, indicados na bibliografia final deste trabalho, foram referência desde o início da pesquisa, tanto na busca e trato com as fontes quanto na redação do texto propriamente dito.

Evidentemente, não utilizei o nome como único elemento para identificar que o *monge* João Maria de Agostini era o mesmo indivíduo que peregrinara pelo sudoeste norte-americano na década de 1860, pois junto ao nome havia a idade – indiretamente indicava ser 1801 o ano de nascimento –, a procedência italiana (do Piemonte), a vida eremítica tendo Santo Antão como modelo e o sinal particular da mão esquerda. Marca indelével e de muitos significados.

Antes de fazer votos de eremita e se tornar seguidor de Santo Antão, Agostini, de acordo com os manuscritos, almejou o sacerdócio, no caso ser monge Cartuxo e Trapista, tentativa essa que aconteceu na Espanha no início da década de 1830. No entanto, em que pese a não adaptação à vida de recluso, Agostini tinha um "defeito físico" na mão esquerda que o impedia de ser ordenado, pois as regras da Igreja Católica, desde Trento (1545-1563), talvez antes, colocavam empecilhos a alguém com deformidades físicas aparentes que causassem escândalo ou nojo a quem as visse.[968] Se os estatutos da Igreja eram claros, um bispo chileno e dois sacerdotes bolivianos relevaram as regras e convidaram o eremita para o sacerdócio, talvez por perceberem que ele exercia grande ascendência junto ao povo. E este mesmo povo, que acreditava na santidade do eremita, percebeu o defeito físico e não ficou escandalizado ou com nojo, antes o contrário.

Ao verem a mão esquerda aleijada, as pessoas entenderam que Deus aplicara ao eremita o "milagre de punição", ou seja, fora castigado em seu corpo por algum pecado anteriormente cometido. Milagres de punição, segundo Jacques Gélis (2008, p. 121), obedecem à lógica de correção dos erros humanos, uma forma encontrada por Deus para castigar os incrédulos, os pecadores, os orgulhosos, os blasfemos, etc. Desse modo, Agostini tinha na própria mão a prova concreta de um Deus punitivo, e deve tê-la utilizado como mais um método pedagógico para atemorizar e chamar a todos à conversão imediata. Por si só a imagem de eremita já atraía as atenções, ainda mais ao se apresentar como peregrino, infligindo a maior das penitências. Agora, com o defeito dos dedos na mão esquerda, signo do corpo agredido, torturado, humilhado por Deus, os fiéis passaram a vê-lo com complacência, acreditando, afinal, que era por meio daquela mão que a santidade se manifestava no *monge*/eremita. Não é improvável que muitos desejassem ser tocados pelo *santo*, maximamente pela mão esquerda, para alcançarem a graça, o milagre, pois, como nos ensinou Marc Bloch, era pelas mãos a maneira mais eficaz de se transmitir de indivíduo para indivíduo as forças invisíveis (BLOCH, 1993, p. 92).

Caso alguém duvidasse do poder conferido por Deus – pois o eremita era estrangeiro, de origem obscura e incerta – Agostini poderia destacar sua ascendência nobre, afinal, como se

[968] Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, compêndio versando sobre normas eclesiásticas preceituadas no Concílio de Trento, registra assim o impedimento à ordenação: "7. Se é corcovado, ou aleijado de perna, braço, ou dedo, ou tem outra deformidade, que cause escândalo, ou nojo algum a quem o vê" (2007, p. 93).

registrou nos manuscritos, ele era "descendente direto do Imperador romano Justiniano". Assim como *Os Reis Taumaturgos* de Bloch, tudo o que a mão do ilustre eremita tocasse adquiria uma parcela do poder de Deus (ou dele próprio como acreditaram os fieis), inclusive as águas de certas fontes, "velha crença legada da mais remota magia, supondo-se que o líquido no qual um taumaturgo molhara as mãos recebia desse contato propriedades miraculosas" (Ibid., p. 93), transmutando-se em remédio para diversas enfermidades.

Que grande ilusão imaginar que a ciência médica do século XIX poderia modificar o comportamento do povo, revogar-lhe o sagrado da cultura, extinguindo vínculos que eram milenares, ao apresentarem o laudo "definitivo" sobre as águas descobertas pelo *monge* no sul do Brasil. Na verdade, o que se chamava de "superstição" nada mais era do que manifestação de um antigo fundo cultural que se mostrava resistente e refratário à cultura da qual médicos acadêmicos eram os principais representantes. A presença do *monge/*eremita fez as pessoas reforçarem suas crenças, repudiando, desse modo, as imposições da ciência e do Estado. A população não precisou do aval dos médicos para continuar a acreditar nos princípios terapêuticos da fonte descoberta, ou tornada milagrosa, por um legítimo representante de Deus. Neste cenário de embate entre crenças e o experimento cientificista, exemplificado pelo caso das *Águas Santas* do Campestre, ficou provado que o povo ainda mantinha a prerrogativa de criar seus próprios santos. Sabemos que esta situação fez com que Agostini se visse obrigado a deixar o Brasil, em 1852, mas, por outro lado, legou ao nome uma trajetória póstuma que cruzou os séculos, comprovando o triunfo do eremita apesar das apropriações que outras crenças fizeram de seu nome e ensinamentos.

Por fim, para encerrar este longo trabalho – confirmando a dificuldade de finalizá-lo –, gostaria de refletir sobre a ligação de João Maria de Agostini ao "pai dos eremitas cristãos", Santo Antão Abade. Em suas viagens pela América, inúmeras vezes o eremita destacou sua opção de deixar a sociedade por estar convencido de que, assim, poderia melhor servir a Deus. No ermo e na solidão, seguindo o Instituto de Santo Antão, Agostini dizia viver em "continua oração, na mais completa abstinência e entregue a vigílias e mortificações." Convenceu a muitos disso. Porém, a opção pela vida eremítica, desde Santo Antão no século IV, passando por indivíduos ilustres como Francisco de Assis no século XIII, possuía forte conotação de protesto, social e político. Foi a maneira encontrada por alguns homens para se rebelarem contra a integração condescendente da Igreja nas estruturas dominantes da sociedade, contrariando, inclusive, a interferência do Estado em assuntos doutrinais da Igreja.

No caso de Antão, não havia mais a possibilidade de alcançar o martírio de sangue, pois o tempo dos primeiros mártires havia passado, portanto, ele buscou a perfeição fora do mundo,

perfeição inatingível se continuasse a viver em meio a pessoas alheias ao espírito do Evangelho. Séculos depois, buscando inspiração nos "padres do deserto" oriental, Francisco de Assis optou por renunciar à vida mundana, evitando fazer parte de ordens religiosas. Como leigo e eremita Francisco tomou a palavra, e não tinha recebido qualquer licença da hierarquia. Os discursos nem sempre eram bem recebidos pelos ouvintes, sendo hostilizado por aqueles que não suportavam os "pés-descalços" (VAUCHEZ, 1994, p. 250). Francisco e seus irmãos exerciam o ministério durante o dia, sustentando-se de esmolas e mendigando a comida, entregando-se à Providência no que se refere à subsistência (Ibid., p. 256-257). Vestiam-se pobremente e empunhavam o bastão de peregrino, não levando consigo dinheiro algum, apenas livros de orações e Bíblia. À noite, regressavam à floresta ou às grutas onde moravam, tal como eremitas que eram (BERLIOZ, 1994, p. 275; Dic. Tem. Medieval, Vol. II, 2002, p. 237).

João Maria de Agostini se apresentava como seguidor de Santo Antão, mas é inegável que as influências sobre seu comportamento tiveram, no mínimo, dupla matriz: os "padres do deserto" e o franciscanismo no que concerne à pregação e à itinerância. A partir de um amálgama destes modelos, Agostini criou um personagem original, dele se utilizando para servir a Deus nos mais distantes sertões da América. Em alguns lugares foi registrado como frade, mas ele sabia que não era esta a sua condição, pois era leigo e não religioso ordenado. Tenho dúvidas quanto a ter se passado por frade franciscano ou capuchinho, tendo em vista que corria o risco de ser acusado de embusteiro – como o foi no Rio Grande do Sul em 1848 – por não portar documentos comprobatórios. Sua identificação como frade se deu por pessoas que não se importaram em cobrar papeis de pertença a esta ou àquela ordem. Na verdade, parecia-se a um capuchinho italiano: vestia hábito religioso, calçava rústicas sandálias, carregava objetos sacros, Bíblia e livro de orações, tinha longas barbas e comportava-se como missionário, por isso foi descrito como "frei João Maria de Agostinho" ao sair do Rio de Janeiro e ao chegar a Sorocaba, em 15 e 24 de dezembro de 1844, respectivamente. Mas jamais deixou de ser leigo, perseverando em se manter nesta condição mesmo com insistentes convites para abraçar a vida sacerdotal, dando crédito aos manuscritos.

Contudo, por trás deste discurso de "ermo", "solidão" e "abandono da sociedade", Agostini escondia forte ímpeto de contestação, usando a palavra e as ações como armas para censurar a sociedade, pois esta se organizava olvidando das verdades do Evangelho. Nos manuscritos, o eremita declarou que um dos motivos para não abraçar a vida sacerdotal era que certos homens haviam feito declinar a vida inspirada nos costumes monásticos, e, por isso, não abandonaria, em prol do sacerdócio, o projeto que jurara seguir pelo resto de sua existência. Os costumes monásticos, a que se refere Agostini, traduzem-se em monasticismo primitivo, quando

os cristãos se retiravam do mundo para viver em pequenas comunidades em oposição a *polis* ou a *civitas*, entidade social essencial da Antiguidade (Dic. Tem. Medieval, Vol. II, 2002, p. 226-227), e nada tem a ver com o claustro onde predominavam a liturgia e a contemplação. Assim como Antão e Francisco de Assis, Agostini encarnou um ideal de vida que abdicava de valores como poder político, cargos, riqueza, dinheiro, vida citadina, família. No entanto, ao contrário do anacoreta egípcio que se refugiou na solidão para levar vida totalmente religiosa, Agostini seguiu o método dos primeiros franciscanos, ou seja, agiu na sociedade, manipulando com habilidade as relações com o poder, mas advogando pelas causas de Deus exigindo o cumprimento de regras morais, pregando a penitência e a oração, insistindo na conversão por meio de discursos severos respaldados no medo da danação eterna. Não acredito que nutrisse simpatias ou preferisse monarquias a repúblicas, pois suas causas "não eram deste mundo".

O italiano nunca se declarou seguidor de regimes políticos, tampouco revelou ser discípulo de Francisco de Assis, talvez por acreditar que a Ordem dos Frades Menores estava desvirtuada por sua estreita ligação a uma Igreja que, para manter o poder temporal na Europa, era sustentada pelos exércitos austríacos e franceses. De 1801, ano do nascimento de Giovanni Maria, até 1838, quando veio para a América, ele presenciara no Piemonte italiano, e em outros países europeus pelos quais peregrinou (França e Espanha), uma série de conflitos em sequência. Na infância, a invasão e controle do Piemonte pelos soldados franceses de Napoleão Bonaparte; após 1815, a Restauração Católica e o retorno dos exércitos no norte da Península; logo a seguir, o início dos embates entre aqueles que queriam unificar a Itália e os que serviam aos interesses da Santa Sé. Estas guerras influenciaram nas suas escolhas, trazendo-o para a América onde criou outra história possível.

Vinculou-se a Santo Antão porque este, segundo a hagiografia, fora um leigo que jamais se integrou às estruturas da Igreja hierárquica que se formava no século IV. Portanto, serviu de modelo para Agostini criticar a politização da Igreja de seu tempo que se envolvia em assuntos que nada tinham a ver com os princípios evangélicos que estavam na origem da Igreja de Cristo. Por este motivo partiu do "miserável" Velho Mundo rumo à América, que, embora não fosse um território tão novo assim, ainda preservava a imagem de continente de missão, de reconquista das almas, de martírio pela peregrinação, acrescida, obviamente, de outras qualificações, como terra de refúgio e exílio, de natureza e povo exóticos, de oportunidades de pesquisa e trabalho.

No Novo Mundo, o italiano encontrou "brechas" para atuar devido ao momento histórico pelo qual passavam os Estados latino-americanos, principalmente o Brasil, onde os governantes acreditavam que os missionários eram essenciais para a pacificação da população e para a evangelização dos índios. Ao concederem autorização para o eremita, esperavam que este, pela

ação apostólica, trouxesse os mais distantes habitantes à alçada do Estado. Ledo engano! É verdade que Agostini nunca prescindiu de pedir o aval das autoridades, pois sabia que havia poderes aos quais devia respeito, mas utilizou-se dos espaços concedidos para exercer o que ele chamou "seu ministério", acreditando que poderia salvar as pessoas instruindo-as a como levar corretamente uma *vida evangélica*, ou "vida santa" como diria um devoto.

Assim como os capuchinhos italianos, Agostini criou meios para que todos alcançassem a salvação, incentivando práticas devocionais que denominei de *cultura da penitência*. As populações vieram até ele, passaram a segui-lo, e quando o *santo* partia sem deixar rastros, comunidades se formavam procurando preservar o que ele havia ensinado, muitas vezes prescindindo da intermediação do Estado e do clero. Apropriando-se da espiritualidade difundida pelos frades e pelo eremita, homens, mulheres e crianças, reunidos em fraternidades, passaram a ser suspeitos para as autoridades, sendo qualificados de "fanáticos" por se organizarem fora do controle institucional. Não que os capuchinhos e o eremita objetivassem criar "seitas", mas esta foi uma consequência do método missionário de "pregar e não olhar para trás".

No caso de Agostini, seus ensinamentos não davam lugar à presença de instituições, o que é comprovado pelas orientações deixadas aos moradores do Campestre de Santo Antão e aos do Monte Palma, em 1848 e 1852 respectivamente. Para escrever o documento *Aos dos Campestres*, visto no segundo capítulo, Agostini sequer tinha autorização, e é de suspeitar que não soubesse que a falta de licença o impedisse de redigir regras como aquelas. Criou uma fraternidade baseada na vida em comum, de costumes simples, chamando os homens à penitência, à oração e à pobreza, reprodução da *vida evangélica* levada pelos primeiros cristãos. Embora aceitasse a presença de padres para rezar a Missa – que receberiam pelos serviços prestados –, os apontamentos não mencionam que poderes exteriores pudessem interferir nos rumos da fraternidade, pois as decisões deviam ser tomadas pela comunidade de fieis que, reunidos, deliberariam sobre o andamento da devoção e escolheriam, inclusive, novos procuradores e zeladores caso estes não fizessem jus aos cargos. Verdadeira inversão nas regras das irmandades de então, Agostini abriu espaço para que grupos, normalmente mantidos afastados da esfera das decisões, fundassem comunidades autônomas pautadas unicamente no Evangelho. *Liberdade* e *igualdade*, *fraternidade* e *comunismo*, eis as palavras utilizadas pelos jornais de 1848 para descrever, criticamente, os princípios que o *monge* procurava transmitir ao povo. Os jornalistas, em parte, acertaram.

Os propósitos do eremita de servir a Deus nos mais distantes desertos do mundo traziam um conteúdo nitidamente de censura aos valores dominantes da sociedade. Dotado de espírito crítico, não se retirou completamente do mundo tal como o fez Santo Antão, antes assumiu o

método atuante e itinerante dos primeiros franciscanos – e os capuchinhos de seu tempo – para levar a mensagem de Cristo ao maior número possível de pessoas, nas três Américas. Personagem original, excepcional arriscaria dizer, foi um sujeito singular que se inseriu numa conjuntura maior que o abrigou e permitiu a ele desempenhar tal papel, “inventando-se” como verdadeiro *Eremita do Novo Mundo*.

# FONTES DE PESQUISA

**Fontes Impressas**

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007 (1ª ed. 1707; 2ª ed. 1853).

**ARQUIVOS**

**Arquivo da Arquidiocese de Santa Fé** – Novo México, EUA.

Protocolo de 3 de outubro de 1961, registrando a devolução de documentos referentes ao eremita italiano Giovanni Maria de Agostini ao Sr. Hipólito Cabeza de Baca.

**Arquivo Histórico da Biblioteca Frei Angélico Chaves** – Santa Fé, Novo México, EUA.

Seção de Documentos e Fotografias:
Memórias do eremita Juan de Agostini - WOLFE, Charles. *New Mexico's Hermit*. San Miguel News, Volume 2, Fevereiro de 1925.

BARKER, S. Omar. "The Hermit of Owl's Peak". *Rocky Mountain Empire Magazine*, Sunday, March 26, 1950, p. 5.

**Arquivos da Universidade do Novo México**

- *Campus* de Santa Fé, Novo México, EUA.

ARANDA, Daniel. "A Reflection on the Enigmatic Hermit". *Southern New Mexico Historical Review*, January, 2007, pp. 78-83.

BACA, Elba Cabeza de. *Legends of a hermit*. ENMU-Portales, s/d. Donnelly Library.

MODRALL, Constance C. *The centennial of the Italian hermit in New Mexico*, November, 1969, pp. 6.

SCHOONMAKER, Rodney. "Missionary gave name to Hermit's Peak". In: *Las Vegas Daily Optic*, New Mexico, 3 de Junho de 1939, p. 3-4.

SIMPSON, Audrey. "Hermit's Peak Legend". In: *Old West Magazine*. New Mexico Highlands University, Donnelly Library, 1988, p. 50.

"The Hermit of Hermit's Peak". In: *Las Vegas Daily Optic*, New Mexico, May13, 1908.

- *Campus* de Albuquerque, Novo México, EUA.

Estatuto da *Sociedad del Ermitaño, pp. 8 (disponível em:*
http://digitalnm.unm.edu/cdm4/document.php?CISOROOT=/Manuscripts&CISOPTR=6609&REC=9. Acesso em 3 de abril de 2010).

Fotografia de Giovanni Maria de Agostini, “The Hermit”. Coleção “Our Lady of Sorrows Church”. Livro n. 2, p. 11.

Fotografia de Juan Maria de Agostini, (1867), Coleções Especiais. Foto sob o negativo n. 10777.

- *Campus* de Las Cruces, Novo México, EUA.

STOES, Katherine D. “El Ermitano searched three continents for peace, found brutal death in Organ Mountains”. *Las Cruces Newspaper*. Las Cruces, New México, April, 30, 1953, p, 1, 3, 7;

**Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ) – RJ.**
Visitas Pastorais
VP-21, 1821-1822.
VP-31, 1845.
VP-32, 1846.
VP-33, 1847-1849.
VP-40, 1852-54.

Correspondências expedidas do bispo Dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo.
E-86, 1843-1846.
E-87, Livro n. 6, folha 4v-5, Anos: 1846-1854.
E-161, Livro 14, Registro de Sacerdotes, 1844-1855.

Correspondências recebidas pelo bispo Dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo.
CO-02
CO-03
CO-04
CO-09
CO-13
CO-17
CO-23
CO-28
CO-29
CO-35

**Arquivo Histórico do Itamaraty, Rio de Janeiro – (AHI) – RJ**
Legações Estrangeiras que mantinham repartições consulares na Corte:
Gênova (246/1/1; 246/1/2); Roma (262/3/13; 262/3/14); Sardenha (245/4/18; 286/1/16; 286/1/18; 286/1/19; 286/4/3); Santa Sé (289/2/8; 289/2/13).

Ministérios e repartições federais:
Ministério da Justiça e Polícia (301/1/11; 303/3/2; 303/3/8).

**Arquivo Nacional, Rio de Janeiro (AN) – RJ.**

Coleção de Leis do Império, Lei de 23 de outubro de 1832.

Coleção Eclesiástica, Cx 934, Pacote 100.

SDE 001, Códice 506, Registro de Avisos do ministério do Império, 1° Volume, 1843-1888.

SDE 002, Cx 783, Pac 2, Correspondências com o ministro da Justiça.

Fundo GIFI
5B-366.
5C-478.
5J-62.

Série Agricultura
IA7-4 (Índios)

Série Guerra
IG1-180.
IG1-390.
IG1-533.

Série Império – Interior
IJJ9-440.
IJJ9-415.

Série Justiça
I*J1-8*
IJ1-12*
IJ1-49*
IJ1-85*
IJ1-1623
IJ1-262
IJ1-500 a 507 (Província de São Paulo)
IJ1-558
IJ1-578
IJ1-823
IJ1-998
IJ1-1053
IJ6-202 (Série Polícia da Corte)
IJ6-211 (Série Polícia da Corte)
IJ6-212 (Série Polícia da Corte)
IJ6-215 (Série Polícia da Corte)

**Arquivo Público do Estado de Santa Catarina (APSC), Florianópolis – SC.**
Avisos Pres. P. Min. J. 1848-1849 (Avisos do ministério da Justiça na Corte ao presidente da província de Santa Catarina).

Cópia Ofícios Pres. P.(SC) Pres. P. (D) 1849, Vol. 2.

Ofícios Pres. P. (D)/C.A. Pres. P. SC, 1844-1861 (Ofícios do Presidente da Província de Santa Catarina a diversas autoridades).

Registro Min. J. Pres. P. 1846-1851 (Avisos do presidente da província de Santa Catarina ao ministro da Justiça).

**Arquivo Histórico Municipal de Santa Maria (AHMSM) – RS.**
Jornal *A RAZÃO*, Santa Maria, 2 de julho de 1950.

**Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa, Porto Alegre (MCSHC) – RS.**
Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 15 e 18 de março de 1895.

**Biblioteca Borges de Medeiros, Porto Alegre (BBM) – RS.**
Jornal *O Comércio*, Porto Alegre, 14 de julho de 1848.
Jornal *O Comércio*, Porto Alegre, 30 de agosto de 1848.
Jornal *O Comércio*, Porto Alegre, 2 de setembro de 1848.
Jornal *O Porto-alegrense*, Porto Alegre, 8 de junho de 1849.
Jornal *Correio de Porto Alegre*, Porto Alegre,
Jornal *O Mercantil*, Porto Alegre,
Jornal *A Tribuna Rio-Grandense*, Porto Alegre,

**Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro (BN) – RJ.**
Setor de Obras Raras:
Jornal *Nova Gazeta dos Tribunaes*, Rio de Janeiro, 6 de dezembro de 1848.
Jornal *O Paraense*, Belém, 1840-1846.
Jornal *Treze de Maio*, Belém, 1840-1846.
Jornal *O Conciliador Catarinense*, 23 de maio de 1849.
Jornal *O Conciliador Catarinense*, 26 de maio de 1849.
Jornal *O Conciliador Catarinense*, 27 de junho de 1849.

Setor de Periódicos:
Jornal *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 19 de agosto de 1844.
Jornal *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 16 de dezembro de 1844.
Jornal *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 6 de julho de 1848.
Jornal *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 24 de maio de 1849.
Jornal *Diário do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 25 de junho de 1849.
Jornal *do Comércio*, Rio de Janeiro, 21 de novembro de 1848.
Jornal *do Comércio*, Rio de Janeiro, 18 de fevereiro de 1849.
Jornal *Correio Mercantil*, Rio de Janeiro, 22 de julho de 1848.
Jornal *Correio Mercantil*, Rio de Janeiro, 23 de julho de 1848.
Jornal *Correio Mercantil*, Rio de Janeiro, 23 de novembro de 1848.
Jornal *Correio do Povo*, Porto Alegre, 27 e 28 de janeiro de 1898.
Revista dos *Annaes de Medicina Brasiliense*, n. 10, Abril, 1849.
Anais do Senado, 1874, Sessão em 15 de junho, p. 260-271.

Relatório Ministério da Justiça
RMJ, 1846.
RMJ, 1850.

Relatório Ministério do Império
RMI, 1839.
RMI, 1843.
RMI, 1847.
RMI, 1850.

Relatório de Presidente de Província
RPP, Espírito Santo, 1848.

RPP, Santa Catarina, 1844.
RPP, Santa Catarina, 1845.
RPP, São Paulo, 1848.
RPP, Rio Grande do Sul, 1849.

**Biblioteca Rio-Grandense, Rio Grande (BRG) – RS.**
Jornal *O Rio-grandense*, Rio Grande, 8 de junho de 1848.
Jornal *O Rio-grandense*, Rio Grande, janeiro de 1849.
Jornal *Diário do Rio Grande*, Rio Grande, 16 de outubro de 1848.
Jornal *Diário do Rio Grande*, Rio Grande, 11 de novembro de 1848.
Jornal *Diário do Rio Grande*, Rio Grande, 17 de novembro de 1848.
Jornal *Diário do Rio Grande*, Rio Grande, 18 de novembro de 1848.
Jornal *Diário do Rio Grande*, Rio Grande, 13 de dezembro de 1848.
Jornal *Diário do Rio Grande*, Rio Grande, 11 de maio de 1849.
Jornal *Diário do Rio Grande*, Rio Grande, 22 de junho de 1849.
Livro de Registro de Estrangeiros, fevereiro de 1845 a fevereiro de 1846 (4 livros)

**Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (AHRS) – RS.**
*Códices*:
A-3.08, 1846-1854.
A-4.53, 1848-1850.
A-4.64, 1845-1848.
A-5.06.
A-5.45, 1848-1851.
A-5.46.
A-5.53, 1848-1856.
A-5.56, 1844-1850.
A-5.89, 1848.
A-5.90, 1848-1849.
A-5.91, 1848-1849.
A-5.92, 1848-1850.
A-8.007, 1846-1850.
A.MU-41
B.1.108, 1841-1849.
B-1.27, 1847-1853.

*Fundos*:
Autoridades Militares
Maço 149

Assuntos Religiosos
Maço 10
Maço 12, Caixa 6
Maço 13, Caixa 6
Maço 16, Caixa 8
Maço 21, Caixa 10
Maço 22
Maço 24
Maço 29, Caixa 14

Índios
Maço 1.
Maço 2.
Maço 3.

Correspondências de Governantes
Maço 19.
Maço 20 (Pacotilha Saúde Pública, 1849).

Justiça
Maço 38.

Mapas
Mapa de Santa Maria e do Campestre, n. 344, Móvel 5, Gaveta 1.

Polícia
Maço 4.
Maço 26.
Maço 51.

**Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro (IHGB) – RJ.**
Sala de Leitura:
Coleção Padre Gay, Lata 404, Pasta 6.

Coleção Marechal Andrea, ACP-06.

RIHGB (Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro).

Representação feita em 24 de agosto de 1801 por Sebastião Xavier da Veiga Cabral da Câmara, ex-governador da capitania do Rio Grande de São Pedro do Sul, sobre a necessidade de separar aquele território, como também o da Ilha de Santa Catarina, da jurisdição do bispado do Rio de Janeiro. *RIHGB,* Vol. 16, Tomo 16, 1853, p. 353-364.

PAIVA, Joaquim Gomes de Oliveira e. "Joaquim Francisco do Livramento – Biografia dos brasileiros distintos por letras, armas, virtudes, etc." *RIHGB*, Tomo 8, 2ª ed. 1867, p. 391-401.

TAUNAY, Visconde de. "Curiosidades naturais da Província do Paraná". Memória lida no IHGB em agosto e setembro de 1889, pelo sócio honorário Visconde de Taunay. *RIHGB,* Vol. 53, 1890, p. 193-241.

TAUNAY, Visconde de. "Notas de D. Pedro II às 'Curiosidades naturais da Província do Paraná'." *RIHGB,* Vol. 130, Tomo 77, 1914, p. 89-94.

FAZENDA, José Vieira. "Antiqualhas e Memórias do Rio de Janeiro – O Aljube". *RIHGB,* Vol. 140, Tomo 86, 1919, p. 358-362.

**Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (IHGRS) – RS.**

*Comentário Eclesiástico do Rio Grande de São Pedro do Sul desde 1737*. Padre Zeferino Dias Lopes (falecido em 4 de setembro de 1894 – Cachoeira do Sul). Cachoeira do Sul, 11 de novembro de 1891. Datilografado dos manuscritos originais.

**Internet**

**Mapas**

América do Norte:
http://www.vmapas.com/America/Mapa_Fisico_America_do_Norte.jpg/maps-pt.html?map_viewMap=1 (Acesso em 4 de junho de 2010).

Novo México:
http://www.yellowmaps.com/maps/img/US/reference/new_mexico_ref_2001.jpg (Acesso em 20 de outubro de 2011).

América do Sul:
http://www.vmapas.com/America/Mapa_Fisico_America_do_Sul.jpg/maps-pt.html?map_viewMap=1 (Acesso em 4 de junho de 2010).

Mapa Estrada de Ferro Santa Fé, Estados Unidos:
http://wagonrideupthesantafetrail.blogspot.com/2011/02/diary-entry-for-february-4th.html (Acesso em 11 de outubro de 2011).

**Relatórios de Presidentes de Província**

RPP, Pará, 8 de abril de 1839, p. 3. http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u989/000003.html. Acesso em 4 de maio de 2010.

RPP, Pará, 15 de agosto de 1844, "Catequese e Civilização dos Índios", p. 13-19. http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/503.html. Acesso em 5 de maio de 2010.

RPP, Ceará, 1 de julho de 1847, p. 8. http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/173/000009.html - Acesso em 10 de março de 2011.

**Outros**

Insurreição de escravos no distrito do Queimado, Espírito Santo.
http://www.ape.es.gov.br/lista_queimado.htm. Acesso em 16 de maio de 2011.

História do Bairro do Catete
http://bairrocatete.vilabol.uol.com.br/continua4.html (Acesso em 10 de março de 2010 e 18 de maio de 2011).

http://www.osb.org.br/regra.html#CAP%C3%8DTULO%201. Acesso em 29 de janeiro de 2012.

Jornal *Santa Fé New Mexican*, 22 de julho de 1899. In: *"Hermit of the Organs, Story of the Life and Death of Father Matteo*", extraído do site: http://www.washburn.edu/cas/art/cyoho/archive/KStravel/CouncilGrove, acesso em 15 de janeiro de 2009.

http://dl.lib.brown.edu/travelogues/Brazil.html (relatos de viagens de estrangeiros no Brasil – século XIX)

http://es.wikipedia.org/wiki/Justo_Donoso_Vivanco - Acesso em 11 de novembro de 2011.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Illimani - Acesso em 11 de novembro de 2011.

http://en.wikipedia.org/wiki/Illampu - Acesso em 11 de novembro de 2011.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Pico_de_Orizaba. Acesso em 16 de novembro de 2011.

Pintura retratando a chegada de uma caravana à cidade de Santa Fé, Novo México. http://en.wikipedia.org/wiki/File:Arrival_of_the_caravan_at_Santa_Fe,_c._1844.jpg (Acesso em 16 de novembro de 2011).

http://en.wikipedia.org/wiki/Hueco_Mountains (Acesso em 25 de novembro de 2011).

# BIBLIOGRAFIA


ABREU, Martha. *O Império do Divino*. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900). Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira; São Paulo, FAPESP, 1999.

ALMEIDA, Aloísio de. *O monge do Ipanema*. Sorocaba, São Paulo: Editora Cruzeiro do Sul, 1942.

ALTOÉ, Valeriano. "Capuchinhos italianos entre os índios do Espírito Santo". In: DE BONI, Luis A. [et al.]. *A presença italiana no Brasil*. Vol. II. Porto Alegre; Torino: EST; Fondazione Giovanni Agnelli, 1990, pp. 281-292.

ALVES, Robinson Fernando. *Romeiros e peregrinos na romaria de Santo Antão*: o povo da cruz rumo à salvação latino-americana. Dissertação de Mestrado em Integração Latino-Americana, Universidade Federal de Santa Maria, RS, 2008.

AMARAL, Ronaldo. *Hagiografia e vida monástica*. O eremitismo como ideal monástico na *Vita Sancti Fructuosi*. Tese de doutoramento em História Social, Assis - Unesp, 2006.

_____. "Os monges e a cristianização do campo na antiguidade tardia hispânica. A leitura e a propagação de um mundo escatológico a partir do texto bíblico". *SAECULUM* - Revista de História [18]; João Pessoa, jan/jun. 2008, p. 121-127.

_____. A santidade habita o deserto: a hagiografia à luz do imaginário social. Prefácio Hilário Franco Jr. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito: Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 37, Junho, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25 Mar. 2011. doi: 10.1590/S0102-69091998000200006.

_____. *Catequese e evasão*: etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo, SP, 1998b.

_____. *De quanto custa ganhar o céu nestes sertões*. Antropologia das missões capuchinhas no Império. Pós-doutorado no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). São Paulo, 2005.

_____. "A primeira missa: Memória e xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82)". In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 209-233.

ARCHULETTA, Phil T., HOLDEN, Sharyl S. (org.). *Traveling New Mexico*: a Guide to the historical and State Park Markers. Sunstone Press, 2003. Livro encontrado no endereço eletrônico: http://books.google.com.br/books?id=VR4vU_bkWj8C, acesso no dia 30 de agosto de 2008.

AURAS, Marli. *Guerra do Contestado*: a organização da irmandade cabocla. 2ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1995.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pela Província do Rio Grande do Sul* (1858). Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

AZEVEDO, Felicíssimo de. "Morro das Cruzes". In: Jornal *A Federação*, de 15 e 18 de março de 1895. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa, Porto Alegre, RS.

AZZI, Riolando. "Os religiosos e o movimento de reforma católica no Brasil durante o século XIX". *Revista Convergência*. Rio de Janeiro, ano 8, n. 82, 1975, pp. 301-317.

_____. "Os Capuchinhos e o Movimento Brasileiro de Reforma Católica do Século XIX". *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 137, Março de 1975(b), pp. 123-139.

_____. "Eremitas e irmãos. Uma forma de vida religiosa no Brasil Antigo". I parte. *Convergência*. Rio de Janeiro, ano 9, n. 94, jul-ago 1976, pp. 370-383.

_____. "Eremitas e irmãos. Uma forma de vida religiosa no Brasil Antigo". II parte. *Convergência*. Rio de Janeiro, ano 9, n. 95, set 1976, pp. 430-441.

_____. *O Episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1977.

_____. "Evangelização e presença junto ao povo: aspectos da história do Brasil". In: *Religião e catolicismo do povo*. Curitiba, Universidade Católica do Paraná, 1977(b).

_____. "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". In: *Religião e Sociedade.* N. 1, Maio, 1977(c).

_____. "Dom Pedro II perante os institutos religiosos do Brasil". In: *RIHGB*, Rio de Janeiro, Vol. 316, julho-setembro, 1977(d), pp. 124-151.

_____. "Os institutos religiosos no Brasil durante a época imperial". In: *Convergência*, Rio de Janeiro, ano 11, n. 115, Set. 1978, pp. 435-447.

_____. *As romarias no Brasil*. Revista Cultura Vozes. Rio de Janeiro, 1979.

_____. *O catolicismo do povo brasileiro*. Brasília: Editora Rumos, 1993.

_____. *O Altar unido ao Trono*: um projeto conservador. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.

_____. "Os primórdios da catequese: arrranjos do período colonial e imperial". In: *Uma historia no plural*: 500 anos do movimento catequético brasileiro. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

_____. *A Sé Primacial de Salvador*. Período Imperial e Republicano. Vol. II. Salvador; Petrópolis, RJ: UCSAL; Editora Vozes, 2001.

BADING, Adolph. "O movimento fanático do Contestado (Paraná e Santa Catarina)". *Almanaque Alemão*. Tradução João Klug (exemplar encontrado na Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro), 1916.

BAKOS, Margareth Marchiori. *RS*: escravismo e Abolição. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

BANDEIRA, Julio; LAGO, Pedro Corrêa do. *Debret e o Brasil*: Obra Completa 1816-1831. 2ª ed. Rio de Janeiro: Capivara Ed., 2008.

BANDEIRA, Moniz. *O expansionismo brasileiro e a formação dos Estados na Bacia do Prata*. Rio de Janeiro: Editora Revan; UNB, 1995.

BARROS FILHO, Omar L. de. *et all*. (orgs.). *Os caminhos de Garibaldi na América*. Brasília: Senado Federal, 2007.

BARTH, Fredrik. *Process and form in social life*. vol. 1, London: Routlegde & Kegan Paul, 1981.

_____. *Sohar, culture and Society in an Oman Town*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

_____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Vol. 1/2. São Paulo, Editora da USP, 1971.

BAZANT, Jan. “México”. In: BETHELL, Leslie (org.). *Historia de América Latina*. 6. América Latina Independiente, 1820-1870. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, pp. 105-143.

BEAULIEU, Marie-Anne Polo de. “Pregação”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. Bauru, SP: EDUSC, 2006, pp. 367-376. Tradução do verbete: José Rivair Macedo.

BELÉM, João. *História do município de Santa Maria* – 1797-1933. 3ª Ed. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000 (1ª Ed. de 1933).

BELTRÃO, Romeu. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho*: 1787 – 1930. 2ª ed. Canoas: La Salle, 1979 (1ª Ed. de 1958).

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das Missões*: política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

_____. “As igrejas e a imigração”. In: DREHER, Martin N. (org.). *Imigrações e História da Igreja no Brasil*. Aparecida, São Paulo, Editora Santuário, 1993.

BERCÉ, Yves-Marie. *O Rei oculto*: salvadores e impostores, mitos políticos populares na Europa Moderna. Tradução Maria Leonor Loureiro. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

BERLIOZ, Jacques (org.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa, Portugal: Terramar, 1994.

BERNAL, Irma. *Rosas y Los indios*. Concepción del Uruguay – Entre Rios: Ediciones Búsqueda de Ayllú, 1997.

BLOCH, Marc. *Os Reis taumaturgos*. Tradução Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOEHRER, George C. A. "A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889". In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S. F. (orgs.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970.

BOITEAUX, José Arthur. "O monge do Arvoredo". In: *Arcaz de um barriga-verde e Águas passadas*. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, FCC Edições e Academia Catarinense de Letras, 1993, p. 133-142.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais). São Paulo, Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 2 ed. Tradução de Fernando Tomas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. "A ilusão biográfica". In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006, p. 183-191.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli. 2ª reimpressão, 6ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão Ibérica* (1440-1770). Tradução Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero*, sociologia de um Padre, antropologia de um Santo. Bauru, SP: EDUSC, 2008.

BRASIL, Gerson. *História das ruas do Rio*. 4ª edição, revista, ampliada e ilustrada. Rio de Janeiro: Livraria Brasiliana Editora, 1965.

BURKE, Peter. *O mundo como teatro*: estudos de antropologia histórica. Lisboa: Difel, 1992.

_____. *Testemunha Ocular*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2004.

CABRAL, Oswaldo R. *João Maria*: interpretação da Campanha do Contestado. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

CALASANS, José. "Canudos não-euclidiano: fase anterior ao início da Guerra do Conselheiro". In: SAMPAIO NETO, J. Augusto V. et all. *Canudos. Subsídios para sua reavaliação histórica*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1986, p. 1-21.

CALMON, Pedro. *História Social do Brasil*: espírito da sociedade colonial. Vol. 1. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CAMPA, Arthur L. *Treasure of the Sangre de Cristos*: tales and traditions of the Spanish Southwest. University of Oklahoma Press, 1994.

CAPUANO, Yvonne. *Garibaldi*, o leão da liberdade. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2007.

CARNEIRO, Henrique. "O corpo sedento. Bebidas na História do Brasil". In: DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (orgs.). *História do Corpo no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 131-156.

CARVALHO, Fernando Setembrino de. *A pacificação do Contestado*. Conferência realizada no Clube Militar na noite de 3 de julho de 1916. Rio de Janeiro: Clube Militar, 1916.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem*: a elite política imperial; *Teatro das Sombras*: a política imperial. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996.

_____. *Pontos e bordados*: escritos de história e política. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

CAVALCANTI, Walter Tenório. *Guerra do Contestado*: verdade histórica. 2ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, pp. 266-278.

CERVO, Amado Luiz. "As relações diplomáticas entre o Brasil e a Itália desde 1861". In: DE BONI, Luis A. [et al.]. *A presença italiana no Brasil*. Vol. II. Porto Alegre; Torino: EST; Fondazione Giovanni Agnelli, 1990, pp. 21-35.

CHÂTELIER, Louis. *A Religião dos pobres*: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno. Séc. XVI - XIX. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

CONSTANTINO, Núncia Santoro de. *O italiano da esquina*: imigrantes meridionais na sociedade porto-alegrense. 2ª Ed. Porto Alegre: EST edições, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo, Comissão Pró-Índio/Edusp, 1992.

_____ (org.). *História dos índios no Brasil*. 2ª ed. 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

D'ALATRI, Mariano. *Os capuchinhos das Marcas* – Uma história franciscana. Porto Alegre: EST Edições, 1998.

D'APREMONT, Bernardin & GILLONNY, Bruno de. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul (1896 –1915).* Porto Alegre, EST; Caxias do Sul, UCS, 1976.

D'ASSUNÇÃO, José Herculano Teixeira. *A campanha do Contestado*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado, 2 vols, 1917.

DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

DEBUYS, William Eno. *Enchantment and exploitation*: The life and hard times of a New México Mountain Range. Eighth printing. University of New México Press, 2004.

(http://books.google.com.br/books?id=GGKYtC_klzkC&printsec=frontcover&source=gbs_slider_thumb#v=onepage&q&f=false) Acesso em 10/10/2009.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joaseiro*. Tradução de Maria Yedda Linhares. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo*: A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). 2 volumes. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru; São Paulo: EDUSC, 2003.

_____. *História do medo no Ocidente* 1300-1800: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lúcia Machado; Tradução de notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DEL PRIORE, Mary (org.). “Magia e medicina na colônia: o corpo feminino”. In: *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2000

DEMONER, Sônia Maria. *A presença de missionários capuchinhos no Espírito Santo* – Século XIX. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1983.

DERENGOSKI, Paulo Ramos. *O desmoronamento do mundo jagunço*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1986.

DEZONZART, Elizabeth. *Saúde, Gamboa e Santo Cristo*. Rio de Janeiro: Editora Índex, 1987.

DIENER, Pablo. *A América de Rugendas*: obras e documentos. São Paulo: Estação Liberdade; Kosmos, 1999.

DINIZ, Ariovaldo da Silva. “As artes de curar nos tempos do cólera: Recife, 1856”. In: CHALHOUB, S. *et al*. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 355-386.

DOSSE, François. *O desafio biográfico*: Escrever uma vida. Tradução Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

DOURADO, Ângelo. *Voluntários do Martírio*: narrativa da Revolução de 1893. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1977 (fac-símile da edição de 1896).

DURKHEIN, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIAS, Norbert. *Mozart, sociologia de um gênio*. Organizado por Michael Schröter; tradução, Sérgio Goes de Paula; revisão técnica, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

ESPIG, Márcia Janete. *A presença da gesta carolíngia no movimento do Contestado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

ESPIG, Márcia Janete; MACHADO, Paulo Pinheiro (orgs.). *A Guerra Santa revisitada*: novos estudos sobre o movimento do Contestado. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.

FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria*: recusa dos excluídos. Porto Alegre; Florianópolis, Editora da UFRGS; Editora da UFSC, 1995.

FAGUNDES, Antônio Augusto. *Mitos e Lendas do Rio Grande do Sul*. 5ª ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1996. (1ª ed. 1992).

FARINATTI, Luis Augusto E. *Sobre as cinzas da mata virgem*: *os lavradores nacionais na Província do Rio Grande do Sul (Santa Maria 1845–1880)*. Dissertação de Mestrado em História, PUC-RS, Porto Alegre, 1999.

_____. *Confins Meridionais*: famílias de elite e sociedade agrária na Fronteira Sul do Brasil (1825-1865). Tese de doutorado em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

_____. *Confins Meridionais*: famílias de elite e sociedade agrária na Fronteira Sul do Brasil (1825-1865). Santa Maria: Editora da UFSM, 2010.

_____. "Lavradores, escravos e criadores de gado: o universo agrário de Santa Maria (meados do século XIX)" In: WEBER, Beatriz T; RIBEIRO, José Iran (orgs.). *Nova História de Santa Maria*: contribuições recentes. Santa Maria: [s.n], 2010.

FERREIRA, Gabriela Nunes. *O Rio da Prata e a consolidação do Estado Imperial*. São Paulo: Hucitec, 2006.

FERREIRA, Luiz Otávio. "Medicina Impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840)". In: CHALHOUB, S. *et al*. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 101-122.

FERRI, Genuíno Antonio. *Os monges do Pinheirinho*. Encantado, Rio Grande do Sul: Gráfica Encantado, 1975.

FERTIG, André Átila. *Clientelismo político em tempos belicosos*: a Guarda Nacional da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul na defesa do Império do Brasil (1850-1873). Santa Maria: Editora da UFSM, 2010.

FILATOW, Fabian. *Do sagrado à heresia*: o caso dos monges barbudos (1935-1938). Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

FLORES, Moacyr. *República Rio-Grandense*: realidade e utopia. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

FORTES, João Borges. "Santa Maria da Boca do Monte, cidade e município". In: AZAMBUJA, Graciano A. de. *Anuário Rio Grandense*. Porto Alegre: Krahe & Cia, 1902, p. 155-162.

FRAGOSO, Hugo. "A Igreja na formação do Estado Liberal (1840-1875)". In: BEOZZO, José Oscar. (org.). *História da Igreja no Brasil*. Segunda Época. A Igreja no Brasil no século XIX. Tomo II/2, 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, Paulinas / Vozes, 1985.

FRANCISCO, Aline Ramos. *Selvagens e intrusos em seu próprio território*: A expropriação do território Jê no sul do Brasil (1808-1875). Dissertação Mestrado em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 43ª ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.

FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem*: Francisco de Assis. Tradução Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GAJANO, Sofia Besch. "Santidade". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. Bauru, SP: EDUSC, 2006, pp. 449-463. Tradução do verbete: Eliana Magnani.

GALLO, Ivone Cecília D'Avila.. *O Contestado*: o sonho do milênio igualitário. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1999.

GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio*: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

GAY, João Pedro. *História da República Jesuítica do Paraguai*, desde o descobrimento do Rio da Prata até os nossos dias, ano de 1861. 2ª. Edição anotada. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

GÉLIS, Jacques. "O Corpo, a Igreja e o Sagrado". In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História do Corpo*. Vol. 1 - Da Renascença às Luzes. Trad. Lúcia M. E. Orth. Revisão de tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, pp. 19-130.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os vermes*: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário". In: *Mitos, emblemas, sinais:* morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. "Detalhes, primeiros planos, microanálises"; "Micro-história: duas ou três coisas que sei a respeito"; "O inquisidor como antropólogo". In: *O fio e os rastros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 231 – 293.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOES, César Hamilton Brito. *Nos caminhos do Santo Monge*: religião, sociabilidade e lutas sociais no sul do Brasil. Tese de doutorado em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

GOLIN, Tau. *A Fronteira*: governos e movimentos espontâneos na fixação dos limites do Brasil, com o Uruguai e a Argentina. Porto Alegre: L&PM, 2002; 2004. 2 vol.

GOMES, Ângela de Castro (org.). *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.

GOMES, Francisco José Silva. "Peregrinatio e stabilitas: monaquismo e cristandade ocidental nos séculos VI a VIII." In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (org.). O Saber na Idade

Média. *Textos de História*: Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB, Brasília: UnB, 2001, vol. 9, n. 1/2, p. 85-97.

_____. "Oriente e Ocidente: o monaquismo regular (séculos IV – VIII)" In: COSTA, Sandro da; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da. (Org.). Atas do Ciclo A Tradição Monástica e o Franciscanismo. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 7 a 11 de outubro de 2002. Rio de janeiro, 2003, p. 144-152.

GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao paraíso*: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GORNISKI, A. *Monges*: Vidas, milagres, histórias, lendas. 4ª ed. Lapa, PR: Nossa Senhora Aparecida, 2005.

GRENDI, E. "La micro-analisi: fra antropologia e storia". In: *Polanyi*: dall'antropologia econômica alla microanalisi storica. Milão: Etas Libri, 1978.

GUAZZELLI, Cesar Augusto Barcellos. *O horizonte da província*: a República Rio-Grandense e os caudilhos do Rio da Prata (1835-1845). Tese de doutorado em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora Acadêmica, 1987.

HAUCK, João Fagundes. "A Igreja na emancipação (1808-1840)". In: BEOZZO, José Oscar. (org.). *História da Igreja no Brasil*. Segunda Época. A Igreja no Brasil no século XIX. Tomo II/2, 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, Paulinas / Vozes, 1985.

HERMANN, Jacqueline. "História das religiões e religiosidades." In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história*: ensaios de teoria e metodologia. 14ª tiragem. Rio de Janeiro, Elsevier; Campus, 1997.

_____. "A cidade do Paraíso Terrestre – O movimento sebastianista da Serra do Rodeador, Pernambuco, na primeira metade do século XIX". In: ALMEIDA, Ângela Mendes de; et. al. (org.). *De sertões, desertos e espaços incivilizados*. Rio de Janeiro: MAUAD; FAPERJ, 2002.

HOBSBAWM, Eric. *Bandidos*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. 4 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. 3ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro* 1550-1800. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 1974.

_____. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. "A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial". In: HOORNAERT, Eduardo. *et al*. (org). *História da Igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época – Período Colonial. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 21-152.

IZECKSOHN, Vitor. “Escravidão, federalismo e democracia: a luta pelo controle do Estado nacional norte-americano antes da Secessão”. In: *Topoi*, Rio de Janeiro, março 2003, pp. 47-81.

_____. “A Guerra do Paraguai”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial*: Volume II – 1831-1870. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 385-424.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *Sobre as ruínas da velha matriz*: religião e política em tempos de ferrovia (1880-1900). Santa Maria: Editora da UFSM, 2007.

KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil*: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009.

KÜHN, Fábio. *O projeto reformador da diocese do Rio de Janeiro*: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780-1815). Porto Alegre, Dissertação de Mestrado em História, UFRGS, 1996.

_____. “O povo sem religião: as representações da historiografia tradicional sul-rio-grandense acerca da religiosidade popular”. In: *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*. Passo Fundo, ano 14, n. 2, 1998.

LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do Deserto*: homens embriagados de Deus. 2 ed. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LANGER, Johnni. *Ruínas e mitos*: a arqueologia no Brasil Imperial. Tese de Doutorado em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2001.

LAYTANO, Dante de. “Notas históricas sobre as relações entre Brasil e Itália.” In: MARTINS, José de Souza et al. *Imigração italiana*: estudos. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: Editora da UCS, 1979.

LAZARIN, Katiuscia Maria. *Fanáticos, rebeldes e caboclos*: discursos e invenções sobre diferentes sujeitos na historiografia do Contestado. (1916-2003). Tese de Doutorado em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2005.

LE GOFF, Jacques. “As ordens mendicantes”. In: BERLIOZ, Jacques (org.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa, Portugal: Terramar, 1994, pp. 227-241.

LE GOFF, Jacques. *São Luís, Biografia*. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1999.

_____. “Documento/Monumento”. In: LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Bernardo Leitão [et al.]. 5ª ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 525-541.

_____. *São Francisco de Assis*. Tradução Marcos de Castro. 9ª Edição. Rio de Janeiro: Record, 2010.

LEITMAN, Spencer. “Revolucionários italianos no Império do Brasil”. In: PESAVENTO, Sandra et al. *A Revolução Farroupilha*: história e interpretação. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

LEVI, Giovanni. *Centro e periferia di uno Stato Assoluto*. Turin: Rosemberg & Seller, 1985.

_____. *A Herança Imaterial*: a trajetória de um exorcista no Piemonte no século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. “Usos da biografia”. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006, p. 167-182.

LIMA FILHO, Henrique Espada. *A micro-história italiana*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

LIMA, Oliveira. “O Império e a Igreja”. In: *O movimento da Independência. O Império brasileiro* (1821-1889). 2ª ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, [s/d].

LISBOA, Miguel Maria. *Romances históricos por um brasileiro*. Bruxelas, Tipografia de A. de Lacroix, 1866. Disponível em: livros eletrônicos do Google: http://books.google.com.br/books?id=S90FAAAAQAAJ&dq=inauthor:%22Miguel+Maria+Lisboa%22 (Acesso em 8 de agosto de 2011).

LITTLE, Lester K. “Monges e religiosos”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2 volumes. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 225-241.

LOWY, Michael. “Eric Hobsbawm, sociólogo do milenarismo campesino.” *Estud. Avançados*, São Paulo, v. 24, n. 69, 2010. (Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142010000200007&script=sci_arttext). Acesso em 26 de agosto de 2011.

MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2004.

MAESTRI, Mário. *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*. Porto Alegre: EST e Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1979.

_____. “Quilombos no Rio Grande do Sul”. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio*: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Deus é grande, o mato é maior!*: trabalho e resistência escrava no Rio Grande do Sul. Passo Fundo, Rio Grande do Sul: Editora da UPF, 2002.

_____. *O negro e o gaúcho*: estâncias e fazendas no Rio Grande do Sul, Uruguai e Brasil. Passo Fundo, Rio Grande do Sul: Editora da UPF, 2008.

MALHEIROS, Márcia. *Homens da fronteira*: índios e capuchinhos na ocupação dos sertões do leste, do Paraíba ou Goytacazes (Séculos XVIII e XIX). Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2008.

MARQUES, Vera Regina Beltrão. “Medicinas secretas: magia e ciência no Brasil setecentista”. In: CHALHOUB, S. *et al*. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 163-196.

MASSIMI, Marina. “A pregação no Brasil colonial”. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 21, n. 34: pp. 417-436, Julho 2005.

MATTOS, Ilmar R. de. *O tempo saquarema*: a formação do Estado Imperial. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Medicinas populares e pajelança cabocla na Amazônia”. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Saúde e Doença*: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ, 1994, p. 73-81.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. “Representações da cura no catolicismo popular”. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Saúde e Doença*: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ, 1994, p. 57-71.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século*: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

__________. "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado", In: Boris Fausto (ed.), *História geral da civilização brasileira*, vol. III, São Paulo, Difel, 1977, p. 39-92.

MONTEIRO, John. *Os negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MONTOYA, PE. A. R. de. *Conquista Espiritual*: feita pelos religiosos da companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

MOTT, Luís. *Rosa Egipcíaca*. Uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

MUSUMECI, Leonarda (org.). *Antes do fim do mundo*: milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

NEVES, Guilherme Pereira das. “A religião do Império e a Igreja”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (orgs.). *O Brasil Imperial*, vol. I: 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 377-428.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. “Os bispos e os leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial”. In: *LOCUS*: Revista de História. Juiz de Fora, Editora da UFJF, vol. 8, n. 2, 2002.

_____. *Devoção Negra*: santos pretos e catequese no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Quartet; Faperj, 2008.

_____. “Corpo e santidade na América Portuguesa”. In: DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (orgs.). *História do Corpo no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 45-68.

OLIVEIRA, Célio Alves de. *A construção e a permanência do mito de João Maria de Jesus na região do Contestado, Santa Catarina*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1992.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. “Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 32, fasc. 126, junho, 1972.

_____. *Evangelização e comportamento religioso popular*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1978.

OLIVEIRA, Susan A. de. “As vozes e a *doxa*: os relatos orais e a biografia dos monges do Contestado”. In: *Boitatá*. Londrina, PR: Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL. N. 5, jan-jul de 2008.

OLIVEN, Ruben. *A parte e o todo*. A diversidade cultural do Brasil-Nação. Petrópolis, Vozes, 1992.

ORBIGNY, Alcide d’. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Tradução de David Jardim; apresentação de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

ORO, Ari Pedro et al. *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1994.

PADOIM, Maria Medianeira. *Federalismo gaúcho*: fronteira platina, direito e revolução. São Paulo: Nacional, 2001.

PALAZZOLO, Jacinto. *Nas selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce*. São Paulo: Ed. Nacional, 1973.

PAUWELS, PE. Geraldo J. *Contribuição para o estudo do fanatismo no sertão sul-brasileiro*. Revista de Filologia e História, Tomo II, Fasc. II, 1933.

PEREIRA, André; WAGNER, Carlos Alberto. *Monges barbudos & O Massacre do Fundão*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981.

PÉREZ, Rafael S.J: *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*. Barcelona: Imp. de Heinrich y Cia, 1901.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *A Revolução Farroupilha*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *História do Rio Grande do Sul.* 7ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994.

PICCOLO, Helga Iracema Landgraf. *A política rio-grandense no II Império* (1868-1882). Porto Alegre, UFRGS, 1974.

_____. “A política rio-grandense no Império”. In: DACANAL, José H.; GONZAGA, Sergius (orgs.). *RS*: economia e política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1979, p. 93-117.

PIMENTA, Tânia Salgado. “Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX”. In: CHALHOUB, S. *et al*. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 307-330.

PRIMÉRIO, Fidélis M. de. *Capuchinhos em Terras de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*. São Paulo: Liv. Martins, 1940.

PRIORE, Mary del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

_____. (org.). “Magia e medicina na colônia: o corpo feminino”. In: *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2000.

QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. *La Guerre Sainte au Brésil*: le mouvement messianique du Contestado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1957, Boletim n. 187.

_____. *O Messianismo* – no Brasil e no mundo. São Paulo: Dominus Editora - Editora da Universidade de São Paulo, 1965.

_____. *O campesinato brasileiro*: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Editora da USP, 1973.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social* (A Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

QUEVEDO, Júlio Ricardo. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002.

RABELO, Miriam Cristina M. “Religião, ritual e cura”. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Saúde e Doença*: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ, 1994, p. 47-56.

REICHEL, Heloísa J. “A participação dos indígenas na construção do estado argentino (1810-1852)”. In: *Projeto História*, São Paulo, (31), dez. 2005, p. 295-311.

REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

REVEL, Jacques (org.). “Microanálise e construção do social”. In: *Jogos de escalas*: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. “A história aos rés do chão”. In: LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial*: a trajetória de um exorcista no Piemonte no século XVII. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

RIBEIRO, José Iran. *De tão longe para sustentar a honra nacional*: Estado e Nação nas trajetórias dos brasileiros na Guerra dos Farrapos. Tese de doutorado em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

RICCI, Magda. “A Cabanagem, a terra, os rios e os homens na Amazônia: o outro lado de uma revolução (1835-1840)”. In: MOTTA, Márcia; ZARTH, Paulo (orgs.). *Formas de*

*resistência camponesa*: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história. Vol. I. Concepções de justiça e resistência nos Brasis. São Paulo: Editora da UNESP; Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Agrário, NEAD, 2008, p. 153-170.

RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além*: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2005.

RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul*: época imperial (1822-1889). Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998.

SAFFORD, Frank. "Política, Ideologia e Sociedad". In: BETHELL, Leslie (org.). *Historia de América Latina*. 6. América Latina Independiente, 1820-1870. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, pp. 42-104.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à província de São Paulo*. Tradução de Regina Regis Junqueira. Apresentação de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

_____. *Viagem a Curitiba e Santa Catarina*. Prefácio de Mário Ferri; Tradução de Regina R. Junqueira. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

_____. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Tradução de Adroaldo Mesquita da Costa. 4ª Ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 2002.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. "Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial". In: CHALHOUB, S. *et al*. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 387-426.

SAMPAIO, Patrícia Melo. "Política indigenista no Brasil imperial". In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (org.). *O Brasil Imperial* – Vol. I – 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 175-206.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do Imperador*: D. Pedro II, um monarca dos trópicos. 2ª Ed. 9ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SEEP, padre A. Von R. *Viagem às missões jesuítas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

SEIDLER, Carl. *Dez anos no Brasil* (1846). Brasília: Editora do Senado Federal, 2003.

SERPA, Élio Cantalício. *A Guerra do Contestado* (1912-1916). Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

SCHEIDT, Eduardo. *Carbonários no Rio da Prata*. Jornalistas italianos e a circulação de ideias na região platina. Rio de Janeiro: Editora Apicuri, 2008.

SILVA, Alfredo P.M. *Os Generais do Exército Brasileiro, 1822 a 1889*. Vol. 1. Rio de Janeiro: M. Orosco & Co., 1906.

SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte*: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia. São Paulo: Ática, 1982.

SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre, ERUS, 1979 (1ª edição de 1909).

SINZIG, Pedro. *Frei Rogério Neuhaus*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1939.

SOARES, José Otaviano Pinto. *Guerra em sertões brasileiros*. Rio de Janeiro: Papelaria Velho, 1931.

SOUZA, Adriana Barreto de. *Caxias e a formação do Império brasileiro*: um estudo sobre trajetória, configuração e ação política. Tese de doutorado em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

SOUZA, Fredericindo Marés de. *O presidente Carlos Cavalcanti e a Revolta do Contestado*. Estante Paranista 29, Curitiba: Lítero-Técnica, 1987 (BN, Setor Obras Gerais, I-75, 4.40).

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

_____. *Inferno Atlântico*: demonologia e colonização séculos XVI –XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das romarias*: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1996.

TAKATUZI, Tatiana. *Águas batismais e santos óleos*: uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, SP, 2005.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a Cruz e a Espada*: Jesuítas e a América Portuguesa. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

TEIXEIRA, Múcio. *Os Gaúchos*. Tomo II. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Leite Ribeiro & Maurillo, 1920, p. 87-90.

THOMÉ, Nilson. *Os iluminados*: personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado. Florianópolis: Insular, 1999.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das ideias religiosas no Brasil*. A Igreja e a Sociedade Brasileira. São Paulo: Editora Grijalbo, 1968.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Traição*: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VALENTINI, Delmir José. *Da Cidade Santa à Corte Celeste*: memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado. Dissertação de Mestrado em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

VANNALI, Ana. *O botocudo tibagyano*: análise sobre os registros etnográficos de Telêmaco Borba. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná, 2002.

VARGAS, Túlio, *O Maragato*: a vida lendária de Telêmaco Borba. Curitiba: Editora Juruá, 2001.

VÁRZEA, Virgílio. *Santa Catarina – A Ilha*. Florianópolis: Ed. Lunardelli, 1985.

VAUCHEZ, André. “Santidade”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 12. Mythos/Logos – Sagrado/Profano. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 287-300.

_____. “O Santo”. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 211-230.

_____. “São Francisco de Assis”. In: BERLIOZ, Jacques (org.). *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa, Portugal: Terramar, 1994, pp. 243-262.

_____. *A espiritualidade na idade média ocidental*: séculos VIII a XIII. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

WEBER, Beatriz Teixeira. *As artes de curar*: medicina, religião, magia e positivismo na República rio-grandense (1889-1928). Bauru, São Paulo, EDUSC; Santa Maria, Editora UFSM, 1999.

_____. *Padre Gay, Homeopatia e História no Rio Grande do Sul*. Santa Maria, 2007 (texto inédito).

WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. Tradução Paulo Osório de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WELTER, Tânia. *O profeta São João Maria continua encantado no meio do povo*: um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2007.

WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*: a reforma de dom Antônio Joaquim de Melo (1851-1861). São Paulo, Ática, 1987.

WITTER, Nikelen Acosta. *Dizem que foi feitiço*: as práticas de cura no sul do Brasil (1845 – 1880). Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

_____. *Males e epidemias*: sofredores, governantes e curadores no sul do Brasil (Rio Grande do Sul, século XIX). Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2007.

WOITOWICZ, Karina Janz; GADINI, Sérgio Luiz. “Heranças da religiosidade popular nas manifestações da cultura: a construção do sagrado no discurso dos fiéis do monge João

Maria no Paraná”. In: *Revista Internacional de Folkcomunicação*. Ponta Grossa, PR. Vol. 1, n. 5, 2005 (http://www.revistas.uepg.br/index.php?journal=folkcom&page=article&op=viewFile&path[]=502&path[]=335) Acesso em 27 de julho de 2011.

WRIGHT, Jonathan. *Los jesuitas*, una historia de los “soldados de Dios”. Buenos Aires: Debate, 2005.

XAVIER, Regina. “Dos males e suas curas: práticas médicas na Campinas oitocentista”. In: CHALHOUB, S. *et al*. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 331-354.

XAVIER, Regina Célia Lima. *Religiosidade e escravidão, século XIX*: mestre Tito. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2008.

ZALUAR, Alba. “Milagre e Castigo Divino”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, N. 5, Junho, 1980.

ZARTH, Paulo Afonso. *Do Arcaico ao Moderno*: o Rio Grande do Sul agrário do século XIX. Ijui, RS: Editora da UNIJUI, 2002.

_____. “A estrutura agrária”. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau. *História Geral do Rio Grande do Sul*: Império. Vol. 2. Passo Fundo: Editora Méritos, 2006, p. 187-213.